الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية(مقدمه عربی)

نویسنده: صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم

تاريخ وفات مؤلف: 1050 ه. ق

موضوع: الهيات و معاد

زبان: عربی

تعداد جلد: 2

ناشر: مؤسسة التاريخ العربی

مکان چاپ: بیروت

سال چاپ: 1417 ه. ق

نوبت چاپ: اول

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی) ؛ مقدمهج 1 ؛ ص 5

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، مقدمهج 1، ص: 5

الجزء الاول

[المقدمات]

[كلمة الناشر]

باسمه تعالى

كلمة الناشر لقد أدى الاستقبال الذى لقيه كتاب «الشواهد الربوبية» الذى أشرفت على طباعته جامعة مشهد للنشر من قبل متذوقى الحكمة المتعالية و أنصار مؤلفات صدر الدين الشيرازى، أدى إلى نفاد جميع النسخ بعد فترة وجيزة من طرحه فى الأسواق.

و لم يستطع الراغبون فى الإطلاع على هذا الكتاب من الطلبة الجامعيين و على مدى سنين طويلة العثور على نسخة منه، لذا قرر المركز الجامعى للنشر، و بهدف إيجاد تسهيلات للمحققين فى مجال المعارف الإسلامية، إعادة طبع الكتاب. و ليس ثمة فرق أساسى بين الطبعة الأولى و الطبعة الثانية، سوى تصحيح بعض الأخطاء المطبعية و حذف جزء يسير من مقدمة الطبعة الأولى و نقل فهارس الكتاب من أوله إلى آخره.

المركز الجامعى للنشر

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 7

محتوى مواضيع مقدمة كتاب الشواهد

[بيان مقدمة على الشواهد الربوبية]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

إشتهر صدر المتألهين الشيرازى (979 م- 1050 ه ق) قدس اللّه روحه بين الحكماء و العرفاء الإسلاميين و الفلاسفة الإلهيين بسعة الباع و كثرة الإطلاع بالمثل المعقولة و المحسوسة و دقة النظر و صواب الفكر و تأسيس القواعد العقلية و تطبيق العلوم و المعارف الفلسفية على المآرب الشرعية و المقاصد الدينية.

و قليلون هم من أمثاله ممن لديهم نظرة ثاقبة و رأى سديد فى «الحكمة المشائية» و «القواعد الإشراقية» و «مبانى أهل الكشف».

لقد أسس ملا صدرا طريقة كانت الأرجح بين جميع المشارب و المآرب الفلسفية و ذلك بفضل غوره فى الكتب الفلسفية المشائية و الاشراقية و تدربه على علوم أهل المكاشفة و فهمه للمأثورات التى وردت فى الشريعة المحمدية الحقة و دراسته للأفكار الأفلاطونية الجديدة و القديمة و اطلاعه الكافى على مقومات جميع المشارب. و قد تشبّعت كتبه التحقيقية بأفكار الشيخ الرئيس العميقة و سائر أتباع المشائية و الآراء الأفلاطونية الجديدة و تحقيقات المتصوفة و آراء و أفكار حكماء الاشراق و الرواق، و جاءت سعة أفكاره و تحقيقاته بالفائدة الجمة على الجميع.

لقد اعتقد ملا صدرا بوجوب خروج المبانى العقلية و القواعد النظرية بواسطة الذوق و الكشف و الشهود من كونها فلسفة صرفة و استدلالا نظريا بحتا، و قد ساهم ذلک فى التوفيق الكامل ما بين القواعد العقلية و المبانى الكشفية[1] و الحقائق الواردة فى الكتاب و السّنة.

و هو يعتقد أن العقل لا يمكن أن يبلغ درجة معينة ما لم يستنر بنور الشرع و يخوض غمار الكشف و الشهود، فالعقل ما لم يفنى فى المعلوم الخارجى و يخرج

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 12

من مقام الحجاب يستحيل عليه إدراک الحقائق، لأن الفكر و العقل يكوّنان حجابا بين الإنسان و الواقع، و الصورة المستحصلة من العقل هى حجاب اللّه الأكبر، إذ قيل «العلم حجاب اللّه الأكبر»، حتى فى مقام الشهود، فالشهود الكامل هو عبارة عن فناء الشاهد فى المشهود بشكل ينجى السالک من عناء حمل المشاهدة و يشعره بالفناء الحقيقى.

لا يمكن كشف الكثير من المباحث المتعلقة بالمبدأ و المعاد لا سيما الحقائق المرتبطة بالآخرة و عالم ما بعد الموت من خلال الاستدلال البحت، كما أن العقل النظرى عاجز عن إدراک أوليات الأمور الأخروية، و ليس بمقدور السالک بلوغ درجة معينة إلّا عن طريق الشرع المحمدى و إنارة القلب بتوجيهات النبى الأكرم (ص) و أهل بيت النبوة الأمجاد الذين هم خير من نظم سلاسل الطول و العرض للمبدأ و المعاد، و خير دليل للتائهين فى الصحراء[2].

*** لقد ترک التصوّف أثره العميق فى غالبية الشعب العلمية، و لهذا السبب فإن معظم المفكرين ليسوا فى غنى عن هذا العلم و لو بنسب متفاوتة. إن الأفكار الصوفية كان لها الأثر البالغ حتى فى آراء و أفكار المشّائيين المتمسكين بالإستدلال الصرف[3]، و لكن هذا الأثر فى كتب ملا صدرا يبدو أكثر تجليا و وضوحا، فبعد تفسير ملا صدرا لكتاب اللّه المجيد الطافح بأفكار أهل الكشف، يعتبر هذا الكتاب «الشواهد» أكثر من غيره من مؤلفات ملا صدرا امتزاجا بقواعد أهل السلوک، و تمثيلا للأفكار الحقيقية لهذا الحكيم الإلهى. و نحن فى هذه المقدمة بصدد توضيح خصوصيات هذا الكتاب.

---

[1] (1) أشار ملا صدرا إلى هذا المعنى في معظم كتبه، و قد جاءت إشارته بنحو تفصيلي في شرحه على مقدمة القيصري على فصوص الشيخ الأكبر. أنظر« مقدمة الأسفار» ط 1282 ه ق ص(2، 3، 4)، و المبدأ و المعاد ط 1312 ه ق ص(3)، و العرشية ص(1، 2)، و المشاعر ص(2، 3، 4).

[2] (1) و من هذا المنطلق إمتازت كلمات ملا صدرا في المسائل المهمة المتعلقة بالحياة بعد الموت عن سائر المشارب: فكلمات الفلاسفة في مسألة المعاد و المباحث المتعلقة بالمعاد و غير ذلك من المباحث المبتنية على تعقل حقيقة الوجود و بلوغ وحدة أصل الوجود و تشكيك الخاص بل خاص الخاص و أخص الخواص، مملوءة بالعبارات النادرة و المتناقضة،« و العجب من رام منهم بزيادة تحقيق أو تدقيق و إنما جاء بكلمات متناقضة و ما خلص من دياجيرها إلّا الأقلّون، و لعمري كلمات أكثرهم مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض و ما ظلمهم الله و لكن كانوا أنفسهم يظلمون».

[3] (2) مقامات العارفين في إشارات الشيخ تعتبر دليلا صادقا، حيث يقول الشيخ في صفات العارفين« و هم في جلباب من أبدانهم قد نضوها و رفضوها ... الخ»، و تحوي هذه المقامات بعضا من مباني السلوك.

يفسر لنا ملا صدرا و غيره من القائلين بالحكمة النظرية و الكشفية سبب ترجيح

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 13

طريقة السلوک و الكشف و الشهود على طريقة أهل الرأى و التابعين للبراهين البحتة، على الشكل التالى:

إن حقائق العلوم و المعارف هى فى عالم خارج عالم المادة و زمان يتفشى فيه الجهل و الظلمة، فمخزن و معدن العلوم و المعارف و خاصة الحقيقية منها لها مراتبها و مقاماتها، و العالم بعد عالم المادة أو ما يعرف بعالم البرزخ هو من مراتب وجود الحقائق العلمية.

و المرتبة الثانية الدّالة على وجود المعارف هى عالم العقول العرضية و الطولية و عوالم الملائكة المجردة، و المرتبة الأعلى للمعارف هى فى مقام الأحدية و وحدانية الوجود، و العلوم و الحقائق فى هاتين المرتبتين العلميتين تكون صافية و خالية من الشوائب «لصفاء المعلوم و تعرّيه عن الحدود»، فالعلم حقيقة مجردة من المادة الملموسة و بعيدة عن الامتزاج فى المادة، و النفس عند ما يتحقق لها الترفّع عن المادة تصبح متّصفة بالعلم، و أول مرتبة للعلم و المعلوم هو مقام تجرد النفس عن المادة، و من هنا فإن أول مقام للعلم هو فى ارتفاع النفس فوق المادة و بلوغ مقام البرزخ و التجرد البرزخى.

و قد أثبت ملا صدرا ببراهين متعددة وجود عالم فوق عالم المادة و أنزل من عالم المعنى و العقل الصرف[4].

إن النفس بعد ترفعها عن المادة و بلوغها عالم البرزخ تكون قد تجاوزت هذا العالم إلى عالم العقل و المعنى، و هذه المرتبة الثانية لعالم العلم و المعلوم، و فى جميع هذه المراتب يعتبر ملا صدرا أن عامل اتصاف النفس بالعلم و الحصول على الصورة العلمية يكمن صراحة فى رحيل النفس و سفرها المعنوى من عالم المادة إلى عالم البرزخ و ورودها من خلال عالم البرزخ إلى عالم العقل.

بمعنى أن أساس حصول العلم ليس فى تقشير نفس الحقائق عن المادة بل فى تحوّل و تحرک النفس و سيرها نحو العوالم العليا.

و يعتبر ملا صدرا أن ملاک حصول العلم فى الجزئيات و الكليات هو فى اتحاد النفس مع صورة فى عالم البرزخ و مثال و معنى و حقيقة فى عالم العقل الصرف. إن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 14

---

[4] (1) لقد بيّنا في شرح حال ملا صدرا و آرائه الفلسفية أفكاره في هذا المجال بشكل مقتضب، و بحثنا فيها بصورة مفصلة في« مقدمة القيصري». شرح حال ملا صدرا و آراؤه العلمية- طبعة مشهد(1382) ه ص(112) إلى(145)، و شرح« مقدمة القيصري»-(1385) ه ق- ص(210) إلى(260) مباحث العلم.

نتیجة شموخ النفس إلى عالم فوق عالم المادة و تبلورها فی عالم أفضل من عالم الزمان و المکان و اتصالها بالحقائق الغیبیة و بلوغها المعنى الأصلی لحقائق هذا العالم، هو اتحاد مع صورة فی باطن الذات.

إن الإدراک الحسّی عند ملا صدرا یقوم على الخیال، و الصورة الخیالیة تقوم على الصورة العقلیة، و عالم العقول یقوم على أصل الوجود، و الإحاطة بجمیع الحقائق هی حقیقة وجود الحق «و اللّه من ورائهم محیط».

و یعتقد ملا صدرا بأن سبب تقدم طریقة أهل السلوک و مشرب أهل الکشف و الشهود على طریقة أهل الرأی، هو استکمال العقل بالحکمة النظریة و العملیة و امتلاک العارف السالک قلبا ینبض ببزوغ الحقائق الغیبیة لصفائه و استعداده بشکل تصبح فیه وحدة القلب و الروح المتصلة بالأفق الأعلى قادرة على تعریة حقائق الوجود من التعیینات و الحدود اللازمة لتنزّل الشهود، و تدنو فیه من الوجود الخارجی و الحقیقة الأصلیة للمعلوم، و لم یعد بینها و بین الواقع حجاب. إن رفض التعیینات و إلقاء الحدود ملازم لمشاهدة الحقائق فی مقام سعی الموجودات، و لذا قیل: «العلّة حدّ تام لوجود المعلول.

و المعلول حدّ ناقص لوجود العلّة، ذوات الأسباب لا تعرف إلّا بأسبابها الا إلى اللّه تصیر الأمور».

*** ثمة طریقان معیّنان لبلوغ الواقع و إدراک حقائق الوجود و مسائل المبدأ و المعاد:

أولهما: طریق أهل الاستدلال و تحصیل طریق الیقین عن طریق البرهان. و قد اختار الحکماء الإلهیون هذا الطریق، و یعتبر طیّ هذا الطریق أسهل إذا ما قورن بطریق أهل السلوک الذی سنأتی على ذکره، فکل شخص یتمتع باستعداد متوسط بمقدوره عن طریق مشاهدة الموجودات و إقامة البراهین العقلیة أن یدرک إلى حدّ ما مسائل المبدأ و المعاد، و أحوال ما بعد الموت و المباحث الإلهیة و کیفیة ثبوت الصفات الکمالیة فی ساحة الوجود و ذات الحق بالبرهان و الإستدلال «فقد فاز فوزا عظیما».

و الطریقة المذکورة هی من دون شک مقدمة على طریقة أهل الکلام من المعتزلة و الأشاعرة. و کلمات حکماء الإسلام فی المباحث و المسائل المتعلقة بالعقائد الإسلامیة هی أکمل و أتم من أصول الأشاعرة و المعتزلة و مبانیهم. و بمنأى عن التعصب و المجاملة ینبغی القول إن طریقة تکلمهم تعتبر تلاعبا بعقائد و أفکار

و آراء الشريعة المحمدية، فكل ما ورد فى الكتب الكلامية للأشاعرة و المعتزلة هو مجموعة ظلمات بعضها فوق بعض، لأنها مبتنية على مجادلات و ترّهات، و نحن قلنا فى وقته أن البحث فى طريقة المتكلمين من الأشاعرة و المعتزلة ممنوع و حرام بدليل العقل و الإجماع و السنة و الكتاب.

أما الطريقة الثانية لبلوغ الحقائق فهى طريقة العارفين و أرباب الكشف، و هى نفسها طريقة الأنبياء و الأولياء. فسالكوا هذا الطريق يرون ملكوت السماوات و الأرض بعين البصيرة، و يدركون حقائق هذا العالم بواسطة الاتصال بالملكوت و باطن الحقائق و هى عوالم العقول الطولية و العرضية و مقام أسماء الحق و صفاته. إن مقدمة هذه الطريقة هى تنقية الباطن و القلب من الشوائب و تنوير الروح، فالقلب تشع منه أنوار الحق بعد رياضات علمية و عملية. و قد طوى صدر المتألهين هذه الطريقة إضافة إلى استكمال قوة العقل، لذا نراه يقول فى مقدمة هذا الكتاب[5]:

«لمّا كثرت مراجعتى إلى عالم المعانى و الأسرار و ملازمتى باب حكمة اللّه، مفيض الأنوار و طالت المهاجرة عما أكبّ عليه طبايع الجمهور و الأعراض بالكليّة إلى الحق القراح عما استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلّدوه خلفا عن سلف اعتمادا على مشافهة الحس للمحسوس و اغماضا عن مشاهدة الواردات على القلوب و النفوس قد اطّلعت على مشاهد شريفة إلهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقية عرفانية قلّما تيسّر لأحد الوقوف عليها، إلا أوحدى من أفاضل الحكماء أو صوفى صفى القلب من أماجد العرفاء».

و من هنا جاءت طريقة ملاصدرا لتمتاز عن سائر الطرق، فهى جمعت بين مسلك الكشف و الشهود و طريقة الرأى و الفكر، و لهذا جاء كتابه «الحكمة المتعالية» مشتملا على أكمل البراهين النظرية و أندر القواعد الكشفية، و كمال المطلوب لديه هو إكمال هاتين الناحيتين. إن نهاية تكميل القوة النظرية و غاية تكميل هذه القوة هى فى تصوير النفس الناطقة بصورة الوجود و نظام عالم الوجود «و صيرورتها عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى و مشابها لنظام الوجود»، لأن تصور نظام الوجود على ما هو عليه يجعل من النفس مادة و محلا لصور الأشياء و معدنا لتصوير جميع الحقائق، لا بل تصبح النفس الإنسانية- حسب الحكمة المتعالية- متحدة بحقائق عالم الوجود بناءا على اتحاد العاقل و المعقول.

«و هذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول فى دعائه (صلّى اللّه عليه و سلم)

---

[5] (1) مقدمة كتاب« الشواهد الربوبية» ص(1، 2، 3).

إلى ربه حيث قال: ربّ أرنا الأشياء كما هى. و للخليل (عليه السّلام) أيضا حين سأل: ربّ هب لى حكما. و الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضا و أما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن و الهيئة الإنقيادية الإنقهارية للبدن من النفس و إلى هذا الفن أشار بقوله: «تخلقوا بأخلاق اللّه» و استدعاء الخليل بقوله: «و الحقنى بالصالحين» و إلى فنىّ الحكمة[6] أشار فى الصحيفة الملكوتية[7] و لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم و هى:

صورته التى هى طراز عالم الأمر ثم رددناه أسفل سافلين و هى: مادته التى هى من الأجسام المظلمة الكثيفة، إلا الذين آمنوا إشارة إلى غاية الحكمة النظرية و عملوا الصالحات إشارة إلى تمام الحكمة العملية»[8].

و قد أقام ملا صدرا أساس فلسفته على هذا الركن، و من هنا جاءت فلسفته جامعة بين الطريقة المشائية و الإشراقية و الرواقية و مسلک الصوفيين و العرفانيين الإسلاميين، كما جاءت منابع الأفكار العرفانية لصدر الدين الشيرازى مشابهة لمنابع سائر المتصوفين و أهل التحقيق فى الكتاب و السنة و لكن بفارق واحد عنهم و هو أن ملا صدرا استفاد من الأفكار و الحقائق الواردة عن أهل بيت العصمة و الأئمة الأطهار استفادة كاملة، و الدليل على ذلک شرحه لأصول الكافى للشيخ الكلينى و تفسيره للقرآن المجيد.

و جاءت كتبه خالية من النقص الذى وقع فيه سائر الحكماء و العرفاء، فلم يلحظ قارىء كتب ملا صدرا أفكارا قائمة على الأوهام كما لدى بعض الفلاسفة و لا ترهات لعوام المتصوفة لا تنطبق بوجه من الوجوه مع البراهين العلمية و النظرية، و لا يلحظ وجود أى اهتمام فى مؤلفاته بآراء و مجادلات المتكلمين.

«و ليعلم أن معرفة اللّه و علم المعاد و علم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذى تلقاه العامى أو الفقيه وراثة و تلقفا ... و لا ما هو طريق تحرير الكلام و المجادلة فى تحسين المرام كما هو عادة المتكلمين، و ليس أيضا هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر و غاية أصحاب المباحثة و الفكر فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض»[9].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 17

---

[6] (1) راجع مقدمة السفر الأول« للأسفار» طبعة(1282) ه. ق- ص(5).
[7] (2) و إلى فنى الحكمة كليهما أشير ... خ، ل، أسفار.
[8] (3) مقدمة المؤلف على« الأسفار الأربعة»، طبعة(1282) ه. ق- ص(4).
[9] (4) راجع مقدمة كتاب« الأسفار الأربعة».

إن من أهم الأركان الأساسية لإدراک الحقائق من وجهة نظر ملا صدرا هو تقوية العقل عمليا و تكميل النفس عن طريق العبادات و الرياضات و ترک المشتهيات و الإعراض عن المعاصی و تطهير النفس من الزوائل و تعزيز أسس المعرفة و الاستعداد الروحی لتلقی الأنوار القدسية.

«فابدأ يا حبيبی قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسک عن هواها، ف قد أفلح من زكاها و قد خاب من دسّاها، و استحكم أولا أساس المعرفة و الحكمة ثم ارق ذراها و إلا كنت ممن أتی اللّه بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف إذا أتاها، و لا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة و لا تركن إلی أقاويل المتفلسفة جملة فإنها فتنة مضلّة و للأقدام عن جادة الصواب مزلّة»[10].

إن المسائل المطروحة فی كتب ملا صدرا الفلسفية مطابقة تماما مع البراهين النظرية، لأنه يأتی و بطرق مختلفة ببراهين علی كل المسائل المدونة فی كتبه، و كل ما جاء فی كتبه، و كل ما جاء فی كتب حكماء المشائية من مسائل فلسفية قام ملا صدرا و بحسب إقامة البراهين النظرية بتنظيمها و ترتيبها أكثر من فلاسفة أهل الرأی و حكمائهم، و تكلم فی هذا المجال بلغة المشّاء، كما صاغ المسائل ذاتها و نظمها علی طريقة الإشراق و وفق بينها و بين القواعد «كما هو الواضح عند الحكيم الماهر و العارف الكامل الجامع بين المنقبتين».

*** إن العقل ليس بمقدوره أن يرتقی إلی درجة معينة فی المسائل المتعلقة بعلم الإلهيات و الحقائق المرتبطة بالمبدأ و المعاد ما لم يتنور بنور الشرع، لأن إدراک مسائل من هذا القبيل فقط باستخدام القوة النظرية ليس ميسورا رغم كون صاحب هذه القوة يقع فی أعلی مراتب الإدراک. إن الحقائق و المعارف فی المقام و المرتبة و الأحدية التی هی مقام تعيين الحقائق موجودة بشكل وحدوی. و من جهة وجوب التجانس بين المدرک و المدرک و وجوب التفاعل بين المتلقی و الفاعل فإن الإنسان لا يمكنه أن يجد طريقا إلی ظوالم الوجود دون رفض التعيّنات و الحدود و إلغاء تبعات المادة. و من هنا كانت التقوی فی القرآن الكريم شرطا لتعلم الحقائق الإلهية اتقوا

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، مقدمةج1، ص: 18

اللّه يعلّمكم اللّه. إن قطع الحجب الظلمانية و النورانية و إلقاء و رفض التعيّنات الموجبة لحدود الوجود الناقص من مسببات انكشاف ملكوت الكون، و من هنا حوت الشريعة المحمدية علی إشارات و كنايات و

---

10 (1) لقد كان الأقدمون من الفلاسفة يجمعون بين مراتب الكشف و الاستدلال.« صيرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني» يستحيل دون طيّ طريق الكشف، فالفناء في العقول القدسية ليس فناء علميا بل هو فناء حاصل من صفاء النفس، و قد حققنا هذه المسألة في شرحنا على« مقدمة القيصري»« قده».

لطائف و نصوص كثيرة تتعلق بضرورة تكميل العقل النظرى و العملى. أما من ناحية تكميل القوة النظرية لعلم اليقين و تكميل العقل العملى الذى يعتبر الجناح الآخر للسالک للتحليق فى عالم الربوبية فإنها تعود على السالک بتحقق حق اليقين و عين اليقين.

لقد بيّن سيد المرسلين و خاتم النبيين (صلّى اللّه عليه و سلم) فى سنته الشريفة كل الحقائق المرتبطة بالمبدأ و المعاد و أوضح بشكل أعلى و أتم بواسطة باب مدينة علمه طريقة السلوک و كيفية بلوغ الحقائق الملكوتية، لأن مقام نبوته (صلّى اللّه عليه و سلم) بحسب إحاطته بالحقائق الملكوتية هو نفسه مقام باطن الولاية تام وفوق التمام، و لأنه صرف فإن صرف الشىء لا يقبل التعدد و الكثرة، و هو مدرک لكل الحقائق، و مقامه الباطنى الموازى للولاية و هى أتم و أوسع دوائر الولايات و النبوات متحد بولاية على (عليه السلام)، و لأن النبى (صلّى اللّه عليه و سلم) صاحب الاسم الأعظم و مصدر جميع الولايات و النبوات، لا يمكن لأى صاحب شريعة و ولاية أن يخرج عن دائرة ولايته. و من هنا ليس لأى سالک أو عارف أو كامل غنى عنه (صلّى اللّه عليه و سلم)، و لا يمكن بلوغ الحق دون شفاعة «من له الاسم الأعظم». و كل كامل فى عالم الوجود مردّه مقام النبى الأكرم (صلّى اللّه عليه و سلم) و ولايته و أهل بيت العصمة و الطهارة. و من هذا المنطلق استنبط صدر المتألهين أساس المعارف و المبانى المتعلقة بعلوم المبدأ و المعاد و ما بيّنه فى كتبه من الحقائق و المعارف، من مشكاة النبوة و الولاية، و جعلها مطابقة لما جاء فى القرآن الكريم و الروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، علّه- حسب اعتقادى- يحصل عن طريق الإتصال بمقام الولاية و بلوغ درجة الكشف على الحقائق من مقام الولاية كما هى لا غبار عليها.

و من هنا شملت فلسفته نفائس أفكار أهل الرأى و الراسخين من حكماء المشّائية، و تضمنت نقاوة و صفاء أفكار أهل الإشراق و حكماء الرواق، و طابق بين هذه المعارف و الحقائق و بين المبانى و المسائل الواردة فى الكتاب و السنة. و يمكن القول أن المعارف التى استنبطها من الراسخين فى العلم و ورثة علم الكتاب و السنة تشكل أبرز مؤلفاته الفلسفية، فبعض المسائل النادرة الخاصة بالمبدأ و المعاد هى عبارة عن حقائق لا يحويها إلا الكتاب و السنة و روايات أهل البيت عليهم السلام، لذا نراه قال فى مقدمة هذا الكتاب (الشواهد):

«تفرّدت بأمور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين و إن

كانوا من الأساطين، وكّلت عن إدراكها أفهام الآخرين و إن كانوا من المتفطنين، هى لعمرى أنوار ملكوتية يتلألأ فى سماء القدس و الولاية و أيدى باسطة يقرع باب النبوة و قد أودعنا بعضا من هذه المسائل فى

مواضع متفرقة من الكتب و الرسائل و كثيرا منها مما لم يمكنى أن أنصّ عليها خوفا من الإشتهار و حيفا عليها من الإنتشار فى الأقطار».

*** كما أوضحنا سابقا فإن حقائق الأشياء فى مقام العلم و المرتبة الأصلية للحقائق ليست مصطبغة بلون الأكثرية بل بشكل صرف و وحدوى، و ليس للقوة النظرية قدرة إدراک للحقائق بشكل صرف لأن لها تعيّن.

إن حقيقة كل شىء هى عبارة عن كيفية تعيّن ذاک الشىء فى علم الحق، و لا يحصل كمال العلم بكل شىء إلا بالإتصال بمرتبة الوحدانية، و الإتصال بين العبد و السالک و الحق لا يمكن تحقيقه دون رفع التعينات و رفض الحدود و إزالة الوسائط النورانية و الظلمانية، و لكن يستحيل رفع الوسائط إلا بتحقيق الشهود.

يقول شيخ المشّائية إن الإسلام قد أدرک من وراء حجاب القوة النظرية هذه الحقيقة و هى أن: «ليس فى قدرة البشر[11] الوقوف على حقائق الأشياء بل غاية الإنسان أن يدرک خواص الأشياء و لوازمها»[12].

إن المحققين من أهل الرأى هم على اقتناع بأن العلم الحاصل عن طريق التصفية و هو حق اليقين و عين اليقين هو أصفى و أتم و أكمل، و إذا ما تم استحصاله بشروط فلا يمكن أن يتطرق الجهل إليه و يزول احتمال عدم الإصابة، و لكن هؤلاء المحققين يستبعدون حصول مثل هذا العلم لأنه منحصر بالأنبياء و خلاصة الأولياء.

و رغم صحة الكلام القائل بأن العلم الحاصل عن طريق الكشف و الشهود صعب المنال «و جلّ جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد»، لكن الإنسان قادر على تحصيله إذا اعتقد الطريق الصحيح، و الدليل على كلامنا هو كتب أهل العرفان و ما تحتويه هذه الكتب من مواضيع خاصة بالمعارف، لأنه و كما ذكرنا مرارا فإن المواضيع المدونة فى كتب العرفاء المرتبطة بالمعارف هى أكمل بكثير من مبانى

الفلاسفة.

طبعا لا ننكر أن خرق الحجب الإمكانية و تجريد أو تصفية القلب من الكدورات، أمر عسير جدا على الإنسان الذى انغمس منذ بداية وجوده فى الكثرة و المادة بل فى عين المادة و الكثرة، فالإنسان وليد الطبيعة و

---

[11] (1) و هو(ره) أدرك هذا السر بصحة الفطرة و صفاء الروح.

[12] (2) لقد كان للشيخ الرئيس و دون أي تشكيك رأيه بطريقة الشهود و الكشف، و لكن أفكار العرفاء في عصره لم تدون على طريقة أهل الرأي كما هو الحال في عصور ما بعد الشيخ، إذ كان هناك في عصره مسائل مغلوطة و مخالفة لسبيل البرهان يتناقلها المتفلسفون.

صاحب النفس الأمارة الذى لا يرى فى نفسه إمكانية حصول المعرفة عن طريق التصفية و الكشف، عليه أن يسلک طريق البرهان «الميسور لا يسقط بالمعسور و ما لا يدرک كلّه لا يترک كلّه».

إن طريقة السلوک و السير عن طريق الكشف هى ذاتها طريقة أولى العزم من الأنبياء، فأولياء الحق قد بلغوا أصل وجود الحق عبر هجران عالم المادة و دار الغرور و خرق الحجب الإمكانية، و شاهدوا قيامتهم فى هذه النشأة، و دعوا أتباعهم بعين الجمع و وحدانية الوجود. و قد ورد هذا المعنى بشكل جلى فى القرآن الكريم و الأحاديث النبوية و روايات أهل بيت النبوة، مثل الآية المباركة إنا للّه و إنا إليه راجعون و و إن إلى ربک المنتهى و قد روى عن الرسول الأكرم (صلى اللّه عليه و آله و سلم) أنه قال «إنى لست كأحدكم، أبيت عند ربى يطعمنى و يسقينى».

إن مشاهدة وجود الحق بشكل صريح برفض التعينات الإمكانية هى مراد أهل اللّه، فقد حصل شهود الحق فى هذه النشأة للخلّص من الأولياء، حيث تضمن قول لأمير المؤمنين (عليه السّلام) إشارة إلى هذا المعنى، حيث قال: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا، رأيت ربى بعين قلبى، ما رأيت شيئا إلا و رأيت اللّه قبله و بعده و معه و فيه». إن رفع الحجب فى القيامة الكبرى يتم لجميع أفراد البشر فى مقام رفض التعينات و تجلّى الحق بأسماء قاهرة و صعق من فى السماوات و من فى الأرض.

قد بيّنا هذا المعنى بشكل مفصل فى شرحنا لمقدمة القيصرى و شرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر و شرح النصوص، و قررنا تبيان ذلک أيضا فى التعليقات على هذا الكتاب[13].

بيان خصائص كتاب «الشواهد الربوبية»

يمثل هذا الكتاب زبدة الأفكار الخاصة لصدر الدين الشيرازى. لقد اعتمد ملا صدرا فى هذا الكتاب الايجاز و الإختصار فى بعض المسائل و التفصيل فى بعضها الآخر، أى أنه اعتمد البرزخ بين الإجمال و الإيجاز و الإختصار و التفصيل، و أورد آراءه فى الغالب بعبارات سلسة و جذّابة.

و يضم هذا الكتاب إلى حدّ ما ملخصا لكتاب «الأسفار»، ففى الأسفار وردت جميع الأفكار و الآراء إلى حدّ ما، حيث قام صدر الدين الشيرازى و ضمن شرح كل المشارب و بيان حقيقة المبانى الفلسفية المهمة لجميع أصحاب الرأى و أهل معرفة الحقائق بتبيان مواقفه و آرائه، لكنه فى هذا الكتاب يبيّن آراءه بشكل ملخص.

---

13 (1) راجع شرح« مقدمة القيصري»(1385) ه ق- ص(564) إلى(585).

و بعبارة أخرى فإن كتاب «الأسفار» اشتمل على آراء و أفكار أصحاب المعارف و المشارب، فقد ورد- على سبيل المثال- فى مبحث الوجود ذكر الطريقة المشّائية التى تقول بتباين الحقائق، و بعد تحقيقات واسعة تم إرجاع هذا القول إلى حكماء الفهلوية، و تم اعتبار تباين الوجودات تباينا بالعرض ناجما عن الماهيات بالإستناد إلى قرائن موجودة فى كلمات المشائية، و منها: «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، و العلة حد تام لوجود المعلول» و غير ذلک من القواعد العقلية مثل: «فعل كل فاعل مثل طبيعته» و «إن الحق هو المبدء و المنتهى» و «كل حقيقة ترجع إليه».

و مع ملاحظة أن المحققين من المشائيين يقولون بأصالة الوجود تم إرجاع قولهم إلى الفهلويين، و من ثم تم بيان حقيقة قول حكماء الفهلوية و إثبات أنهم يعتبرون الوجود حقيقة واحدة، و بعد التمحيص و التحقيق فى قول الفهلوية و إثبات تشكيک خاص فى حقيقة الوجود بمهارة خاصة، أعيد هذا القول إلى عظماء العرفاء و شيوخ الصوفية القائلين بتشكيک خاص الخاص و وحدة الذات فى الوجود، و كالصوفية أى بالتبعية منهم تم الإستدلال على ذلک بآيات قرآنية و روايات لأهل البيت عليهم السلام[١٤].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 22

و بطريقة خاصة ردّ قول القائلين بالنور و الظلمة فى أصل الوجود إلى تشكيک خاص. و الذين درسوا مبانى ملا صدرا جيدا يعلمون أن هذا السبک من البحث فى الدورة الإسلامية هو سبک خاص ينفرد به هذا الرجل العظيم الشأن، و هذا يبيّن أن ملا صدرا أستاذ ماهر فى جميع المسالک الموجودة فى الفلسفة. فمن يتطلع بعين بصيرة و وعى علمى كبير إلى حاشيته لكتاب «الشفاء» لرآه من أعظم الحكماء المحققين المشائيين، كما أن حاشيته و تعليقاته على كتاب «حكمة الإشراق» توضح مهارته فى هذا المجال، و لو أن ملا صدرا كان قد انصرف فى تحقيقه لقواعد الإشراق عن مناقشة مبانى شيخ الإشراق، أى لو أنه لم يكن بصدد الانتصار للشيخ الرئيس و أتباعه فى بعض المبانى و انصرف إلى تحكيم المبانى فقط لاعتبره المراجعون لحواشى حكمة الإشراق حكيما متبحرا و صاحب رأى فى حكمة الإشراق. كما أنه ليس هناک بعد الشيخ الطوسى بين الحكماء المسلمين من هو أفهم من ملا صدرا فى أصول و عقائد المتكلمين و آراء أهل الكلام، لأن الشيخ و الفارابى و شيخ الإشراق و غيرهم من العظماء كانوا ينظرون إلى كلام و أقوال المتكلمين بعين الحقارة و قلّما كانوا يناقشونها أو يهتمون بها.

---

[14] (1) الأمور العامة في« الأسفار»، مباحث الوجود، طبعة(1282) ه. ق- ص(9، 10، 25، 26) و الفصول العرفانية في مسألة العلة و المعلول(السفر الأول ص(181- 190) إلهيات« الأسفار»، طبعة 1382 ه ق- ص(22، 23، 24، 58، 59، 60).

فقبل ملا صدرا كانت هناک اختلافات فى وجهات النظر بين العرفاء الساعين إلى الحقيقة و المحققين من أهل الفكر و الرأى و المتخصصين فى العلوم الحقيقية من عرفاء و مشايخ الصوفية و فلاسفة المشائية و الإشراق، و كل فريق كان يسعى إلى إثبات طريقته و نفى مسالک الآخرين. و قد كان ملا صدرا ماهرا و متخصصا فى بيان المسائل العلمية لكل فريق، و بعد إدراكه الكامل لكل هذه المشارب لجأ إلى التحقيق و تبيين المعارف.

فقد أثبت ببراهين متعددة كثيرا من قواعد المشائية[15]، وردّ على إشكالات مخالفى هذه الطريقة، و قوّم كثيرا من القواعد العقلية و الكشفية[16].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 23

لقد أنكر الشيخ و أتباعه و بشكل كامل وجود البرزخ و أشباح المثالية، و قد اتفق جميع الحكماء على هذا المعنى إلى ما قبل ملا صدرا. و قد رفض ملا صدرا كل أدلة الشيخ، و أثبت فى مباحث العقل و المعقولات و مبحث النفس تجرد الخيال المتصل و البرزخ المنفصل.

و سنبيّن هذه المسألة صراحة فى هذا الكتاب أيضا[17].

إن قلة من المفكرين بين أساطين فن الحكمة و العرفان كان لهم رأى صائب و فكر و حدس دقيق بكل ما فى الكلمة من معنى.

إن الحكمة المتعالية لملا صدرا هى فلسفة خالية و مجردة من التعصب و الانحياز لطرف معين، حيث ساهم طرحه فى قيام مصالحة دائمة بين الفلاسفة و العرفاء، و بعد ملا صدرا أخذ طلاب فن الحكمة و العرفان يدرسون تدريجيا كلا المنقبتين. و لأن إدراک كلمات ملا صدرا أمر غاية فى الصعوبة لا يستطيع أحد أن يدّعى التخصص فى فهم و تدريس كتب ملا صدرا إلّا إذا كان ملما و عارفا فى الحكمة النظرية لشيخ المشائية و كتب الإشراق التحقيقية مثل حكمة الإشراق و المطارحات و كتب العرفان فى التحقيق ككتاب «الفصوص» لمحيى الدين و «المفتاح» و «النصوص» للقونوى و «تمهيد القواعد» لابن تركه.

---

[15] (1) من قبيل تركيب الجسم من الهيولى و صورة و هذا ما جادله حكماء الإشراق، و كذلك إثبات الصورة النوعية التي أثبتها الشيخ و سائر أتباع المشائية و رفضها شيخ الإشراق و الخواجة تبعه في هذه المسألة.
سفر النفس،« الأسفار»- طبعة(1282) ه. ق، ص(24)، و الجواهر و الإعراض ص(163).

[16] (2) مثل القول بمثل الأفلاطونية التي طعنها الشيخ و الفارابي و الخواجه و المير داماد و سائر أتباع المشائية، و كذلك جواز التشكيك في الحقيقة الواحدة التي حاول الشيخ و أتباعه و على مدى سنين طويلة نقضها و الإشكال عليها، أما ملا صدرا فقد أثبتها وفق قواعد أهل الرأي.
أنظر« الأسفار»، طبعة(1282) ه. ق، فصل في اختلاف أنحاء التشكيك، ص(104، 106)، و أيضا بحث التشكيك ص(109، 110)، و مباحث مثل الأفلاطونية،« الأسفار»(1282) ه. ق، ص 130، 131، 132.

[17] (1) مباحث النفس،« الأسفار الأربعة»- طبعة(1282) ه. ق، ص(9)، و مباحث العاقل و المعقول- طبعة(1282) ه. ق، ص(313، 314).

و إذا أراد شخص أن يتخصص فى الحكمة المتعالية ينبغى عليه أن يدرس شرح الإشارات للشيخ الطوسى و الشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا و حكمة الإشراق للشيخ المقتول و بعضا من كتب التحقيق العرفانى، و أن تكون هذه الدراسة على يد أستاذ ماهر، ثم يلجأ إلى مطالعة الكتب الفلسفية لملا صدرا مطالعة عميقة[18]، لأن كتبه الخاصة ليست مجرد شروح على كتب الآخرين، مثل حاشيته على كتاب «الشفاء» و حاشيته على حكمة الإشراق، بل إن الشواهد و الأسفار و المبدأ و المعاد و المظاهر الإلهية، كلها خليط من أفكار المشائية و الإشراق و آراء أهل الكشف من الأولياء و الخلّص من عرفاء الإسلام قدس اللّه أسرارهم، إضافة إلى آراء ملا صدرا الخاصة.

و لكن ملا صدرا قد بيّن مطالبه بسبك رائع و صياغة مستوفية معتمدا عملية الكر و الفر

فى التحقيق، و جاءت عبارات السهل الممتنع لملا صدرا لتغوى الشخص السطحى و تجعله يتصور أنه بلغ حاق مراده.

ففى كتاب «الشواهد» كرس ملا صدرا فصوله لتبيان آرائه رغم أنه اعتمد الاختصار فى كتابة الكتاب. و إذا ما درس طالب الكتاب لدى شخص متبحر فى كلمات ملا صدرا فسيحصل لديه فهم واف لعباراته، و ليس صحيحا أن الأمر يتطلب الرجوع إلى كتبه و مؤلفاته المفصلة إلا إذا كان المراد إجراء تحقيق واسع فى أفكار و آراء ملا صدرا، و لهذا الغرض أيضا لا نظير لكتاب «الأسفار» أبدا.

إذن لا بد من القول إن الشواهد الربوبية هو من الكتب التى تحوى نصوصا فلسفية عالية تحتاج إلى شرح و تبسيط من قبل أستاذ ماهر.

و هذا الكتاب يشتمل على الآراء الخاصة لملا صدرا الشيرازى، و أفكاره الخاصة هى نفسها التحقيقات التى تقدم لنا المسائل الفلسفية المعقدة.

و قد بيّن ملا صدرا فى هذا الكتاب آخر آراءه و عقائده[19]، و فى بعض أجزاء هذا الكتاب نلاحظ مطالب لم ترد حتى فى الأسفار و غيره من كتب ملا صدرا[20].

---

[18] (2) أنظر مقدمة الأستاذ المفكر جلال الدين همائي على شرح المشاعر للنكرودي، مشهد(1383) ه. ق- ص(8، 9)، و هذه المقدمة.

[19] (1) يبدو أنه كتب« العرشية» و« المشاعر» بعد كل مؤلفاته السابقة.

[20] (2) مثل إثبات الحركة في الجوهر عن طريق الفاعل و الغاية و إثبات المثل الافلاطونية عن طريق الحركة و الإدراك و آثار العقول المجردة، ص(159، 160، 161) من هذا الكتاب.

و فيما يتعلق بالغوامض التى تعتبر من مختاراته كان لملا صدرا نهج معين، إذ كان يضع أفكاره فى الخفاء بعد تحقيقات واسعة فى آراء الآخرين، و كان فى أوقات أخرى يجرى تحقيقات كاملة حولها، و لكن قارىء مؤلفات ملا صدرا يجد فى طياتها رموزا كثيرة، و معظم هذه الرموز تتجلّى فى تفسيره للقرآن الكريم. إن عباراته لسلاستها و جاذبيتها جعلت البعض من الجهلة المغرورين يتصورون أن لا حاجة لمعلم لفهم كتبه العلمية، فى وقت وضع فيه ملا صدرا كثيرا من تحقيقاته بالرموز و الإشارات.

و لكى نبيّن خصوصيات كتاب «الشواهد» و مزاياه دون الخوض فى التفاصيل، سيكون لنا مرور سريع و مختصر على ما ورد فى هذا الكتاب من مسائل، لتتكون لدينا مقارنة بين كتاب «الشواهد» و غيره من كتب ملا صدرا و بين آرائه و عقائد حكماء المشائية و الإشراقية و التصوف و العرفان شكر اللّه سعيهم.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 25

يشتمل هذا الكتاب على خمسة مشاهد يحوى كل منها شواهد، و كل شاهد يشتمل على إشراقات ملكوتية نزلت على قلب المؤلف من السماء «فها هى التى أذكرها من أصول أودعتها فى أبواب و فصول و ترجمتها بالمشاهد و الشواهد يطلب منها المآرب و المقاصد»[21].

إن سبب تأليف هذا الكتاب هو «أمر آمر قلبى و وقعت إلىّ إشارة مشير غيب»، حسبما جاء على لسان المؤلف الذى يتصل بملكوت الوجود. فقد استدل ملا صدرا بالبراهين فى تبيان المسائل، حينا بشكل موجز، و حينا بطريقة الإيماء، و حينا بشكل مفصل، و أحيانا كثيرة بشكل برزخ ما بين الموجز و التفصيل و لم يعتمد طريقة دفع النقوض و الأسئلة. و خصص كتابه «الأسفار الأربعة» المبسط لتفصيل المطالب و نقل الأقوال. و جاء هذا الكتاب بمثابة العقل الإجمالى، أما الأسفار فهو صورة تفصيلية للشواهد «العقل البسيط الإجمالى خلاق للصور التفصيلية و خزينة مدركات الحقائق المندمجة».

المشهد الأول و هو فيما يفتقر إليه فى جميع العلوم من المعانى العامة،

و قد ثبت أن العلم الأعلى و الفلسفة الأولى لهما مركز السيادة على سائر العلوم، و ليس لأى علم آخر غنى عنهما، فموضوعات جميع العلوم هى جزء من مسائل و محمولات هذا العلم، و هذه المسائل و هى موضوعات جميع العلوم يتم إثباتها فى هذا العلم و ليس فى العلوم الجزئية «لأن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية».

الشاهد الأول: [و فيه اشراقات]

---

[21] (1) «الشواهد الربوبية» ص(4، 5).

لقد لخص ملا صدرا مطالب هذا المشهد فى خمسة شواهد لكل منها إشراقات.

«الإشراق الأول»: فى تحقق و خارجية الوجود.

الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققا و كائنا فى الأعيان و الأذهان، فهو الذى به ينال كل ذى حق حقيقته.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 26

«الإشراق الثانى»: [بيان بعض الأحكام من قبيل أن الوجود لا يمكن تعريفه]

فى الإشراق الثانى أورد بعض الأحكام من قبيل أن الوجود لا يمكن تعريفه، و التعريف خاص بالماهيات، و أن تصوّر الشيء العينى عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حدّ العين إلى حدّ الذهن، فهذا يجرى فى غير الوجود، و أما فى الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة و عين العيان دون إشارة الحد و البرهان و تفهيم العبارة و البيان.

و بعد ذكر هذه المعانى بيّن مسلكه فى الوجود «الوجود ليس بكلىّ و لا جزئى و لا عام و لا خاص بل يلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات و عوارضها، و هى فى ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس و لا فصل و لا يحتاج فى تحصله إلى ضميمة قيد فصلى أو عرضى مصنف أو مشخص.

و يرجع «التفريع» مسلک حكماء المشائية إلى مسلک حكماء الفهلوية، و يبرر مسلک المشائين.

و فى تحقيقاته العالية يثبت أن الوجود هو عين الصفات الكمالية. و أن الوجود فى كل شيء عين العلم و القدرة و سائر الصفات الكمالية للموجود، و يبيّن أيضا أن بين الوجود و الماهية الموجودة به ملازمة عقلية لأصحابه، و لا بد أن يكون أحد المتلازمين تلازما عقليا متحققا بالآخر أو هما متحققان بأمر ثالث. إن النواحى الخلقية هى نفسها الماهيات و الأعيان الثابتة التى تمنع استناد الشرور إلى الحق، و قد بيّن أيضا بعض الأحكام السلبية حول الوجود فى إشراقات المشهد الأول، و ناقش تصوّر بعض المشائيين الذين يعتقدون بأن الوجود عرض محتجا بأن الوجود المعلول له موضوع.

و أوضح كذلک أن الوجود عين الماهيات، و ليس لهذا المعنى فرق فى الذهن أو خارجه، و بيّن ما يميّز بين الوجودات. كما أثبت أن ليس للوجود أفراد، بل هو حقيقة عرضية و طولية رفيعة الدرجات، و أن الموجود متشخص بذاته متطور بأطواره و درجاته، فتخصص كل وجود إما بالتقدم و التأخر أو بالكمال و النقص أو

بالغنى و الفقر، و كل وجود واقع فى مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع فى المواد و الاستعدادات فكونه واقعا فى تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه فى نفسه[٢٢].

و فى «الإشراق الثامن» بيّن كيفية اتصاف الماهية بالوجود و ناقش أقوال الفلاسفة فى هذا المجال، و أوضح أن الوجود كما مرّ نفس موجودية الماهية لا موجودية شىء غيره لها كسائر الأعراض حتى لزم أن يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها فى نفسها، و استشهد بأقوال الشيخ الرئيس حول هذه المسألة.

و فى «الاشراق التاسع» ناقش بعض إشكالات شيخ الإشراق على كون الوجود متحققا فى الأعيان، و أثبت أن العلم بحقائق الوجودية عن طريق الكشف و استعداد الإنسان الكامل أمر ميسور، فإذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل إلّا بالكشف و الشهود «من لا كشف له لا علم له».

أما فى الإشراقين العاشر و الحادى عشر من هذا الشاهد فقد تناول مسألة العلم الإلهى و الفلسفة الملكوتية، و فى هذه المسألة استدل بكلمات الشيخ الرئيس، و بيّن اعتراضات البعض على الشيخ و عدم إدراك البعض الآخر لكلماته، و رغم أنه تناول باختصار موضوع العلم وفق مطالب الشيخ، و عرض له مفصلا فى التعليق على إلهيات الشفاء، إلا أن كلماته فى هذا الباب عظيمة و تحوى بعض الدقائق و التفاصيل الخاصة به.

و فى «الإشراق الثانى عشر» بيّن المقولات العشر بنفس الطريقة التى اعتمدها الشيخ فى الشفاء (راجع ص 21- 24).

الشاهد الثانى [و يشتمل على إشراقات عدة]

يشتمل الشاهد الثانى من هذا المشهد على إشراقات عدة، أولها فى الإشارة إلى نشأة الوجود، و الثانى فى الإشارة إلى حقيقة الوجود الذهنى و إثبات الظهور المثالى و النشأة الأخرى على أنها من حقائق الوجود. و قد بحث ملا صدرا من خلال الإشراقات العشرة هذه المسألة طبقا لمختلف المسالك. و قد بحث مسألة الوجود الذهنى فى هذا الكتاب بشكل متوسط بينما فصّل ذلك فى الأسفار[٢٣] و حواشيه على الشفاء[٢٤]. إن إدراك

---

[22] (1) لقد بيّنا ذلك بشكل مبسط في تعليقاتنا على شرح« المشاعر»، و تحدثنا عن مختلف المشارب(فيما يخص التباين حول مسألة الوجود و مذهب الفهلويين و مختار العرفاء) شرح« المشاعر»، طبعة مشهد 1342 ه، ص(90- 130)، مباحث الوجود ص(6- 14).
[23] (1) راجع المجلد الأول من« الأسفار»، طبعة(1282) ه. ق- من ص(65) إلى ص(80).
[24] (2) راجع حواشي ملا صدرا على« الشفاء»، طبعة(1306) ه. ق- من ص(126) إلى ص(139).

كلمات ملا صدرا فى هذا الموضوع أمر صعب للغاية، و هذا ما يميزه عن غيره من الحكماء. و قد عرض الشيخ فى الشفاء لهذه المسألة[٢٥]، و لكن

ثمة بون شاسع بين تحقيقاته و ملا صدرا[٢٦].

لقد بحث ملا صدرا فى إشكالات الوجود الذهنى و الظهور المثالى حسب مشربه و مشرب قوم «الحكماء» الذين يعتبرون الصورة الذهنية و العلم عرضية، و قد رد على ذلك بشىء من التفصيل، و قد ذكر فى هذه المسألة قول الفصل و حققها بما لا مزيد عليه.

الشاهد الثالث [فى الإشارة إلى واجب الوجود و ما يليق بجلاله و مرتبته و أن أيّة وحدة تخصه و أيّة نعوت تخصه]

الشاهد الثالث من هذا المشهد هو «فى الإشارة إلى واجب الوجود و ما يليق بجلاله و مرتبته و أن أيّة وحدة تخصه و أيّة نعوت تخصه»، و فيه إشراقات.

«الإشراق الأول» فى إثبات الوجود الغنى الواجبى. يقسّم ملا صدرا الوجود فى هذا الإشراق إلى مستقل غير قائم بغيره إما لكونه موجودا بعد العدم و إما لكونه ذا ماهية، و الماهية ليست سببا للحاجة إلى العلة و لا هى أيضا مجعولة متعلقة بالجاعل، فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعى أن يكون ما يتقوم به وجودا أيضا، و قد ذكر هذا البرهان أيضا فى كتاب المشاعر و الأسفار و غير ذلك من كتبه.

و فى «الإشراق الثانى» أثبت عن طريق برهان خاص أن الحق تعالى و مبدىء الوجود ينبغى أن يكون جامعا لكل النشئآت و الفعليات، فلا مكافىء له فى الوجود و لا ندّ و لا شبه، بل ذاته من تمام الفضيلة يجب أن يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تامّا فوق التمام، و فى القرآن الكريم وردت إشارات واضحة إلى هذا الموضوع مثل الآية المباركة و إن من شىء إلا و عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم.

إن الأسماء الحسنى هى تلك الحقائق المتجلية فى رقائق الوجود و هى أصل و تمام حقيقة الأشياء.

---

[25] (3) راجع« الشفاء» للشيرخ، إلهيات، طبعة(1306) ه ق- من ص(451) إلى ص(453).

[26] (1) مباحث الوجود الذهني من ص(24) إلى ص(35) من هذا الكتاب.

و قد أوضح ملا صدرا فی الإشراق الثالث فی هذا الشاهد کیفیة ثبوت الصفات و نشأة الذات لانتزاع الصفات الکمالیة. و قد اختار هنا قول أهل العرفان بأن صفات الحق و أسماءه موجودات لا فی أنفسها من حیث الحقیقة الأحدیة «و للّه الأسماء الحسنی، أیا ما تدعوا فله الأسماء الحسنی».

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، مقدمةج1، ص: 29

و الصفات بعبارة أخری هی نفسها تلک الأسماء المتطابقة مع الذات.

و فی الإشراقین الرابع و الخامس بیّن ملا صدرا قدرته تعالی و علمه الکمالی بالممکنات، و ذکر أقوال أهل الرأی و أصحاب الطرق فی العلم و بیّن وجوه الخلل و الفساد فیها، و تحدث فی مقام إثبات علم اللّه التفصیلی بالموجودات قبل تکوّن الأشیاء، مستخدما نفس العبارات التی استخدمها العرفاء فی عالم المثال حول هذه المسألة، و افترض الباری تعالی بمثابة مرآة تعکس صور جمیع الحقائق. و أوضح الفرق بین العلم التابع للمعلوم و العلم المتبوع المقدم علی إیجاد المعلوم، و جاء توضیحه فی هذه المسألة طبقا لطریقة العارفین[27]، و ذکر کلمات أهل السلوک مستندا إلی براهین فلسفیة.

فی «الإشراق السادس» بیّن ملا صدرا الأساس بین الحق تعالی و بین الموجودات، و ضرورة العلاقة بین العلة المفیضة للوجود المعلول و المعلول المفاض من العلة، و أوضح العلاقة بین أسماء اللّه الحسنی و مظاهرها، فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و اعراضه لصفاته، کما اعتبر حقیقة الذات بأنها الغنی عن الأشیاء و عن العالمین و مرتبة ثبوت الحقائق. و فعله لیس إلا إضافته القیومیة المصحّحة لجمیع الإضافات له، فله إضافة واحدة فقط یصحّح جمیع الإضافات الفعلیة کما أن له ذاتا واحدة یصحح جمیع الکمالات الوجودیة.

و فی «الإشراق السابع» أثبت أن ذاته تعالی صرف الوجود الذی لا أتمّ منه و الوجود أعرف الأشیاء و أبسطها، و اللّه سبحانه و تعالی أقرب من کل قریب «إلا أنه بکل شیء محیط» و «نحن أقرب إلیه من حبل الورید». (راجع ص 42، 43).

و من هنا فإن ذات الحق لا کاشف له فلا جزء له خارجیا و لا جزء له عقلیا، و إذ لا ماهیة له فلا جنس له و لا فصل و لا مادة له و لا صورة. لذا فإن من لا جدّ له لا برهان علیه، و أما صفاته فلا استحالة فی کون معانیها ذوات حدود و براهین لأنها مفهومات کلیة.

[27] (1) لقد بیّن ملا صدرا في« الأسفار» و المبدأ و المعاد مسألة العلم بشكل مفصل لم يتطرق إليها أي كتاب من قبل بهذا التفصيل.« الأسفار الأربعة»، إلهيات بمعنى أخص- طبعة(1282) ه ق، من ص(30) إلى ص(64).

إن اسم اللّه و الاسم الأعظم الذى هو فى مقام جمع الجمع للأسماء و له مرتبۀ الخلافۀ بين الذات و الصفات التفصيليۀ باعتباره متجليا فى جميع الحقائق، و جميع

الأسماء و مظاهرها هى صورۀ و ظاهر و سدنۀ هذا الاسم الأعظم واسطۀ ظهور جميع الموجودات، لذا يقول ملا صدرا:

«و أما مفهوم اسم اللّه و معناه فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقائق الإمكانيۀ واقعۀ فى حدّه».

و قد اختار ملا صدرا فى هذا البحث طريقۀ العرفاء[28] و اعتبر أن عالم الوجود هو صورۀ الحق و اسمه، و الغيب معنى الاسم الباطن و الشهادۀ معنى الاسم الظاهر.

أما فى «الاشراق الثامن» فقد أجرى ملا صدرا تحقيقا فى بيان وجوه الفرق بين الاسم و الصفۀ، نفى فيه تركيبۀ من المفاهيم المشتقۀ، و قد أورد هذا البحث أيضا فى الأسفار و المبدأ و المعاد و المشاعر. و قد بيّن المصنف مبحث المشتق مفصلا فى تعليقه على المشاعر و أثبت أن المشتق ليس بسيطا بشكل مطلق، و أن لفظ المشتق الإسمى القابل للحمل على الذوات موضوع لأمر وحدانى قابل للإنحلال إلى معنون مبهم دون النسبۀ[29].

فى «الإشراق التاسع» ذكر ملا صدرا سائر الطرق المطروحۀ للوصول إلى الحق و صفاته و آثاره، ثم تطرق إلى طريقۀ الصديقين، و فى «الإشراق العاشر» طرح و بشكل كامل قاعدۀ بسيط الحقيقۀ و أتى ببراهينه عليها، و أثبت من خلال هذه القاعدۀ وحدۀ شخصيۀ مختار العرفاء، و استشف من ذلک أن ما سوى اللّه أباطيل و أوهام.

---

[28] (1) طرح ملا صدرا مباحث من هذا القبيل بالتفصيل في« الأسفار» و سائر كتبه، لكنه أكد في تفسيره للقرآن الكريم على بيان مثل هذه الحقائق.« الأسفار الأربعة»، إلهيات بالمعنى الأخص- طبعة(1282) ه. ق، ص(78، 79، 80).

[29] (2) لقد لخّص ملا صدرا هذا البحث عن بحث فصول العرفان المفصل في« الأسفار». أنظر شرح المشاعر مع تعليقات المصنف- طبعة مشهد(1384) ه. ق. ص(93- 96).

و قد قلنا في تعاليقنا على هذا الكتاب تبعا لسيدنا الأستاذ العلامة فقيه العرفاء و الفلاسفة سيد الأكابر أديمت بركاته: إن المشتق متوسط بين الجوامد التي هي بسائط لفظا و دلالة و مدلولا، و بين المركبات تفصيلا التي هي مركبات و الدلالة و المدلول تركيبا تفصيلا، و المتوسط بينهما هو المشتق، فهي أمر وحداني لفظا و دلالة و مدلولا في النظرة الأولى و لكنه ينحل إلى شيئين في المقامات الثلاثة عند التحليل و التجزئة عقلا.

هذا التحقيق جاء قبل الأستاذ العلامة على لسان الفقيه المتبحر و الفيلسوف الكبير أفضل المتأخرين الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمباني في حواشيه على« الكفاية»، طبعة(1344) ه. ق- ص(91، 94)، و السيد المحقق داماد في« القبسات»، طبعة(1312) ه. ق- ص(47، 48).« و مفهوم المشتق ذات ما مبهمة، ينتسب إليها مبدأ الإشتقاق على أن تعتبر الإضافة إلى ذلك على شاكلة التقييد« على سبيل القيد».

و بعد ذكر هذا التقريب بين الأصول و القواعد الكشفية، نفى مسألة العلية و المعلولية من الوجود، و اعتبر ضمن «إزالة الوهم» أن الوجود فرد متشخص واحد شخصى، و على هذا الأساس أبطل مسلک ذوق التأله.

و عقب هذا المبحث و اصل المؤلف بحثه فى علم الحق. و حمل مسألة توحيد الوجود و مسلک القائلين بالتشكيک الخاص و خاص الخاص بعض النتائج، منها مسألة خلق الأعمال و إبطال الجبر و التفويض و إثبات أمر بين أمرين و حمل المتشابهات فى القرآن الكريم على المعنى الظاهر و حمل ألفاظ التشبيه على مفهومه الأول من غير لزوم تجسّم و تكثر على البارى تعالى كما ذهبت إليه الحنابلة و المجسّمة فهذا من غوامض الإلهية التى لا يمسها إلا المطهرون.

و ضمن مسألة علم الحق و قدرته أوضح ملا صدرا مسألة المبدأ و التشكيک فى فعل الحق و الفرق بين الكلام و الكتاب. و كل هذه المطالب هى تلخيص لما ورد فى الأسفار الأربعة بالتفصيل.

ففى هذا الكتاب كما فى «الأسفار» اعترض ملا صدرا على المتكلمين قائلا:

«و منهم من أول البعض و قرر البعض كمن يؤمن ببعض و يكفر ببعض، فكل ما ورد فى المبدأ فأولوها و كل ما ورد فى باب المعاد فقرروها على ظواهرها، و التفكيک غير معقول و التفصيل ترجيح بلا مرجّح».

كان من المناسب أن يخصص المؤلف شاهدا آخر لبقية مباحثه المتعلقة بالأمور العامة لما هناک من اختلافات فى الرأى حول أصول العقائد، و لكن المصنف قرر استكمال المبحث الخاص بالأمور العامة فى الشاهد الرابع.

الشاهد الرابع [يشتمل على إشراقات فى سائر الأمور العامة]

و يشتمل هذا الشاهد على إشراقات فى سائر الأمور العامة.

«الإشراق الأول» فى المتقدم و المتأخر و أقسامهما. و قد تناول ملا صدرا هذا المبحث باختصار مع ذكر بعض النقاط الدقيقة[٣٠].

30 (1) إستنادا إلى وحدة الوجود و تشكيك خاص الخاص، فإن حقيقة الوجود هي باعتبار الغنى عن العالمين و عدم التعين لا المتقدم و لا المتأخر، و لكن باعتبار التجلي و الظهور المحسوس و الخفاء في ذات الحقيقة متأخر في مكان و متقدم في آخر، إلا أن التقدم و التأخر وفق مسلك أهل الله هما أمر خارج عن أصل الوجود. و كذلك تقدم الوجود على الوجود باعتبار حصول الكثرة الوجودية المتقدمة(بحق-- لازم و تأخر بقضاء حتم) و تقدم الوجود على الماهية تقدم بالحقيقة.« الأسفار الأربعة»، طبعة(1282) ه. ق فصل بيان أقسام التقدم و التأخر ص(256- 259).

«الإشراق الثانى» فى الواحد و الكثير. إن الوحدة و الكثرة بالنسبة للوجود هى من العوارض التى لا يحتاج الوجود فى الاتصاف بها إلى خصوصية.

«الإشراق الثالث» فى أقسام التقابل و الغيرية. و قد بيّن ملا صدرا هذا البحث مفصلا فى الأسفار و مختصرا فى هذا الكتاب. و حسب مسلكه القائل بأصالة الوجود و اعتبارية الماهية، فإن ملا صدرا لا يعتبر الوحدة من الإعراض كالوجود، فهو يعتقد بأنها غير زائدة على الوجود. إن الوحدة تشترك مع الوجود فى جميع الأحكام، و هى تعتبر من الأمور الذاتية للوجود: «تفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و نعوته و كون الواحد نصف الإثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة ... الواحد ليس بعدد باتفاق أهل الحساب و العدد ليس بواحد لأنه يقابله مع أنه عين الواحد الذى يتكرر ... الحق المنزه عن نقائض الحدثان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق المشبّه».

«الإشراق الرابع» فى العلة و المعلول. يوضح ملا صدرا فى هذا الإشراق أقسام العلة و بحث المسألة المهمة القائلة بأن وجود كل معلول من لوازم ما هى علة له بما هى علة.

«الإشراق الخامس» و فيه موضوعات مثل إثبات الفاعل. و فى مسألة إثبات الفاعل يستشهد ملا صدرا بالقول المشهور للأقدمين «و فعل كل فاعل مثل طبيعته»، و يتناول بعض العقبات فى هذا.

و لأن الحق ثابت محض (و العقول كذلک من صقع الربوبية و تابعة للحق) يجب أن تصبح واسطة فى مقام صدور عالم الخلق و المادة و هو عين التجدد و الحدوث عن طريق حركة ثباتها عين التجدد.

و أوضح هذا البحث مفصلا فى مؤلفاته لا سيما فى الأسفار و رسالة الحركة و المفاتيح. و بعد بيان هذا المختصر حدّد ثلاث مراتب للوجود وفق آراء العرفاء و جاء ببراهين متعددة على أصل الوجود و عدم صلاحية الماهية للعلية و المعلولية، و جادل فى قول بعض المتقولين بأصل الماهية و أصل الإتصاف، كما بيّن بعض أحكام العلة و المعلول، و بعد حديثه عن بعض أحوال العلة تطرق بشكل سريع إلى مسألة الشوق للهيولى إلى صورتها و إن استبعده الشيخ.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 33

و قد أورد ملا صدرا هذه المسألة بشىء من التفصيل فى المجلد الأول للأسفار و فى الإلهيات بالمعنى الأخص.

و فى هذا الإشراق أيضا نقل حكم الشيخ الرئيس فى مسألة العلة و المعلول و مثّل ذلک بأمثلة عدة.

بيّن فى «الإشراق السادس» عدة مسائل مهمة متعلقة بأحكام العلة و المعلول:

الأول: أن المبدأ الفاعل بالقياس إلى الماهية الموجودة المعلولة فاعل و بالنسبة إلى نفس الوجود الفائض عليها منه مقوم لا فاعل[31]، و المصنف يسعى وفق آراء العرفاء إلى نفى العلية و المعلوية من الوجود. و قد أشار إلى هذا المعنى أيضا فى الفصول العرفانية فى الأسفار بصورة أخرى[32].

و الثانى: أن الصورة فى كل شىء تمام حقيقته، و المادة أمر مبهم لا متحصل.

و الآخر: أن صور العناصر «العناصر الأربعة» غير داخلة فى حقيقة المركب العنصرى.

و الآخر: أن الصور النوعية عين الوجود، و الوجود ليس بجوهر و لا عرض.

و بيّن عدة نقاط لإثبات أن الحركة فى جواهر الأجسام نافعة. و استنادا إلى الأصول الحكمية فإن الحركة الجوهرية مبنيّة على قواعد سنبينها فيما بعد.

«الإشراق السابع» فى الإمكان و الوجوب و القوة و الفعل و فى إثبات الطبيعة فى كل متحرك و فى سبب الموت الطبيعى[33].

إن مقدمة وجود الحركة بل علة حدوث المتحرك و الفاعل المباشر و المزاول للحركات هو الهيولى الأولى، و الجسم يتحرك بالقوة لنيل الكمال و تحصيل الفعليات. إن الصور تتوارد على الهيولى بشكل متتابع، و الهيولى يتحرك نحو صور الجواهر، و هذا هو معنى الحركة فى الجوهر[34].

و يعتقد ملا صدرا بأن المبدأ القريب و الفاعل المباشر للحركة يجب أن يكون سيالا، و أورد براهين متعددة لإثبات ذلك. إن الفاعل المباشر للحركة و الطبيعة السيالة و فاعل وجود الحركة و مخرج المتحرك من القوة إلى الفعل، هو الحق الأول أو وجه من وجوه الحق.

---

31 (1) لقد ناقشنا هذه المسألة في مسفوراتنا لاعتقادنا بعدم صحتها، لأن المقوم و الفاعل أمر واحد في الحقائق الوجودية هو المبدأ و المعاد« لأن النهايات هي الرجوع إلى البدايات» و« كل شيء يرجع إلى أصله» و في التنزيل\i إنا لله و إنا إليه راجعون،\E\i\ و إن إلى ربك المنتهى.\E

32 (2) انظر الفصول العرفانية في« الأسفار»، العلة و المعلول، ص(221، 222، 223).

33 (3) لأن منشأ فاعل الموت الطبيعي هو لزوم رجوع الفرع إلى الأصل.

34 (4) يشكل الهيولى مع صورة« لنا» على الدوام موضوعا ثابتا للحركة و لأمر عين التجدد و النفس السيالة، و هذا المقدار من الموضوع يكفي لشدة غموض المسألة و دقة مسلكها و صعوبة دركها، أنكرها الشيخ الرئيس رئيس المشائية و الشيخ الإشراقي رئيس الإشراقيين.

و قد غفل حكماء المشائية و الإشراق عن هذا الأصل التام و نفوا الحركة فى الجواهر، و من هنا يجب أن يكون الموجود الثابت مجردا من المادة، أن أصل الطبيعة قابلة للاشتداد و التضعف. و استنادا إلى قانون الحركة و استكمال الذات و لزوم رجوع كل فرع إلى الأصل، و أن علة مفيض الوجود معلولة بالصورة التامة و كمال المعلول و مبدأ الرجوع، عزى ملا صدرا علة الموت الطبيعى إلى اضمحلال القوى الجسمانية و فناء البدن.

و بعد أن تكلم ملا صدرا عن القوة و الفعل و تقسيم الشىء إلى موجود بالقوة و بالفعل و بيان وجوب تحرك المادة حسب جوهر الذات فى الصور الجوهرية، راح يطرح مبحث الحركة و السكون الذى بيّنه قوم فى المباحث الطبيعية[٣٥]، بعض مباحث الحركة و السكون أورده فى الإشراق السابع، كما أورد قسما من أحكامه فى الإشراق الثامن. و قد استشكل البعض درج ملا صدرا الحركة و السكون العارض للجسم فى العلم الإلهى، فى حين أنها تعتبر مسألة طبيعية، و استشكالهم هذا ليس فى محله، إن الحركة بمعنى أشمل هى مثل القوة و الفعل من العوارض الطبيعية للوجود، و قد أوضح ملا صدرا فى هذا الإشراق المباحث المهمة لحركة الجوهر ثم أورد بعضا من أقسام و أحكام أصل الحركة، و أثبت فى ختام هذا البحث حدوث العالم الزمانى على أساس الحركة الجوهرية، و بهذا التحقيق جمع بين الشريعة و الحكمة، و الشريعة المحمدية جامعة للحقائق البرهانية و المآرب الكشفية و الخطابات اللطيفة كيف و مشرعها يتكلم مع كل طائفة على قدر أفهامهم.

الشاهد الخامس [يشتمل على أحوال و أحكام الماهية]

يشتمل الشاهد الخامس من المشهد الأول على أحوال و أحكام الماهية و اعتباراتها التى عبّر عنها أهل الحكمة بالكلية الطبيعية، و قد تناول شيخ المشائية

«أعلى اللّه مقامه» هذا البحث مفصلا فى الشفاء.

و قد ذكر ملا صدرا فى هذا الكتاب اعتبارات الماهية، و حقق بشكل ملخص فى الفرق بين الجنس و الفصل و النوع و المباحث الخاصة باعتبارات الماهية، و تناول مسألة لم تتناوله كتب المشائين و الإشراقيين، و أكد أن الفرق بين الكلى و الجزئى هو فى وجود السعى و الوجود المقيد، و حقق فى أن أول ما يدركه السعى العقلى فى مقام درك الكليات العقلية للوجود الكلى هو «كروية شىء من مكان بعيد أو هواء مغبر، و يرى

---

[35] (1) قال في« الأسفار»: إن الحركة و السكون شبيهة بالقوة و الفعل« إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصا طبيعيا أو تعليميا،« الأسفار»- طبعة 1282 ه. ق، المجلد الأول، الأمور العامة، فصل في الحركة و السكون، ص(213، 214، 327، 328، 329).

ذلک قابلا على المتکثرات و مرددا و محتملا بين أمور کثيرة. لأن نفس الماهية ليست بکلية و جزئية لأن الصدق على الکثيرين خارج عن نفس الماهية فلا بد أن تتحد الماهية مع وجود سعى مطلق لأن يصدق على المتکثرات فيجب إرجاع جميع هذه الأحکام إلى الوجود.

و فى هذا البحث اعتبر ملاک التشخص و الجزئية من ناحية الوجود و ذکر سائر الأقوال، مبررا بعضها و رافضا البعض الآخر، و أورد شواهد على أصالة الوجود، و بيّن باختصار علامات و إمارات التشخص. و فى جانب آخر من بحثه عرض لمسألة تعيين موضع من الفلک للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحرکة إليها، و اعتبرها بأنها ترجيح بلا مرجح.

و هذان الإشکالان مطروحان منذ قديم الزمان دون أن يردّ عليهما أحد بشکل صحيح، إلى أن جاء ملا صدرا ليجيب عليهما.

و فى «الإشراق الثالث» يبيّن ملا صدرا سبب تکثّر نوع واحد فى الأشخاص، و من المسلّم به أن سبب التکثر الفردى فى ماديات المادة و الموجودات البرزخية هو الجهات الموجودة و الحيثيات المتکثرة فى العقل المدبر للنوع. إن کل مجرد عن المادة فحقّ نوعه أن ينحصر فى فرده. و من لا سبب له و لا علة کواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته کالماهية الکلية.

إن تشخص العقول المجردة بالوجود ناجم عن الفاعل التام الوجوب، و فى تشخص سائر الموجودات فإن للوضع و الجهة و الزمان و سائر المستلزمات المادية مداخل.

کما بيّن ملا صدرا فى الإشراق الخامس الفصل و الفرق بينه و بين ما يلزمه و کيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحد إلى المحدود، کما تحدث عن الحد للأنواع و أفراد الأنواع، و بيّن هذا المعنى أن الشخص بما «هو» لا حد له، کما عدّد الفروق بين الترکيب العقلى و الترکيب الخارجى.

ثم يتحدث ملا صدرا عن کيفية وجود فصول الجواهر، و اعتبرها وجودا خاصا، و أورد أقوال المشائين و الإشراقيين و الرواقيين فى هذا المجال[36]، کما بحث فى معنى الوجود الکلى الطبيعى و معنى الأشد و الأضعف، و بدا ميّالا إلى وقوع التشکيک فى الماهيات و ذکر أن تفصيل مباحث التشکيک وارد فى کتاب «الأسفار»[37]، ثم تطرق إلى رأى شيخ الإشراق فى مسألة التشکيک بالماهيات، و هو يعتقد أن التشکيک فى

---

36 (1) تجدون البحث مفصلا في الجواهر و الاعراض.« الأسفار»- طبعة 1282 ه. ق. ص(120).

37 (2) کتاب« الأسفار»- المجلد الأول- طبعة(1282) ه. ق، ص(98).

الماهيات بحسب الذات أمر جائز. لو لم يكن هناک أدلة على أصالة الوجود لما كانت نفس الماهية «بما هى هى» توانت عن القبول بالتشكيک، إن الجامع بين المراتب الشديدة و الضعيفة له مفهوم كلىّ مبهم قابل للتشكيک فى مقام حمل الأفراد.

المشهد الثانى [يشتمل على وجوده تعالى و إنشائه النشأة الآخرة و الأولى]

إن المشهد الثانى للكتاب يشتمل على وجوده تعالى و إنشائه النشأة الآخرة و الأولى و هى مقدمة الآخرة و كيفية صدور الكثرات، و فيه شواهد.

الشاهد الأول فى صنعه و إبداعه و فيه إشراقات.

و قد فرغ المصنف من كيفية وجود الحق تعالى و سبل الثبوت و الوجود، و بيّن ذلک فى المباحث السابقة. و هذا المشهد الذى يحوى الإلهيات الخاصة و المسائل الربوبية فى أكثر مباحثه يشتمل على مسائل من قبيل غنائه عمّا سواه و قيامه بذاته و بيان أن ما له مداخل فى الأشياء هو عين ذات الحق و فاعليته لا حدّ لها على كل شىء و إلّا لما كان الحق الأول للوجود المطلق و المبدأ الحقيقى، فهو مبدأ جميع الخيرات و منتهى جميع الحقائق. فكل صفاته عين ذاته و صفات الأشياء من لوازم صفات الحق. إن كل ما هو موجود فى الصقع الربوبية من كمالات و خيرات موجود بنحو الأصالة و الصرافة و التمامية. كما أن أول فيضه أمر وحدانى، و أول موجود يقبل بفيضه الأول هو العقل الأول و هو واسطة صدور الكثرات من الحق. و بيّن المؤلف بعد ذلک أن الحق تعالى هو مسبب صدور الكثرات و الملائكة العقلية و النفسية.

«الإشراق السادس» فى تنزيهه تعالى عن مذاهب و عقائد الجهّال. و بيّن فيه الكاتب أن غالبية الناس لا يعبدون الحق تعالى بوجه الإطلاق، بل يعبدون

مصنوعات أذهانهم و أوهامهم و تخيلاتهم، لكن جميع الموجودات حتى عبدة الأصنام يؤمنون أن أمره ماض و مشيئته نافذة و حكمه جار، لا مجال لأحد فى التمرد و التقصّى أعنى بذلک الأمر التكوينى و القضاء الحتمى، و الدين الفطرى و العبادة الذاتية ثابتان فى جميع المخلوقات. إن منشأ الطاعة هو الاسم الهادى و منشأ العصيان هو الاسم المضل. إن اللّه سبحانه و تعالى يحب عباده و هو أشد سارّ و مسرور و مبهج و مبتهج بذاته، و قد بيّن ملا صدرا ذلک وفق مسلک أهل العرفان، و اعتبر أن منشأ الاستكمالات و مبدأ الحركات الجوهرية للجواهر الصورية و المادية هو عشق المبادىء العالية و الشوق إليها، لأنه يعتبر أن الوجود

هو عين العشق و الحب و الابتهاج و الحياة، و أوضح أن الحياة سارية منه تعالى فى جميع البسائط و المركبات.

و كرس ملا صدرا قسما آخر من مباحثه للإلهيات من قبيل كيفية دخول الشر فى القضاء الإلهى و أن الشر مقضى بالعرض. إن الهيولى هو مصدر الشرور و الحق منبع جميع الخيرات، و له النفس المدبّرة على جميع البسائط و المركبات من نبات و جماد و حيوان، و لإثبات هذا المعنى استشهد بعد إقامة بعض البراهين بكلام المعلم الأول فى «الأثولوجيا» و قال إن النفس هى علة اتصال الجرم و وحدانيته[38]، فهو يعتقد بأن النفس لو لا أن تلزمه لتفرّق و لم يثبت على حال واحدة. إن الكلمة الفاعلة فى عالم الأرض هى النفس المدبرة للأجسام[39].

«الإشراق الحادى عشر» فى كيفية طاعة العقول الطولية و العرضية لربّ العالمين. إن طاعة هذه العقول هى طاعة فطرية عقليا و نقليا و لا تعرف العصيان.

و يثبت ملا صدرا فى الإشراق الثانى عشر أن عالم العقول هو عالم واحد، و أن نشأة كل عقل متصلة بنشأة الآخر، و أن حقيقة كل عقل كلى بالنسبة لما دونه بسيط الحقيقة و كل الأشياء، و كل علة عالية هى تمام معلولها، لأن العلة تكون صورة تمامية المعلول و أصل وجوده.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 38

الشاهد الثانى [مسألة الصور المفارقة و المثل النورية الأفلاطونية]

يتطرق ملا صدرا فى الشاهد الثانى من المشهد الثانى إلى مسألة الصور المفارقة و المثل النورية الأفلاطونية. و قد بيّن المصنف غرض أرسطو[40] و أفلاطون و سقراط من إرادة معنى أن لجميع الأفراد و الأنواع المادية فردا نوريا و عقليا، ثم نقل عبارات الشيخ فى هذا الباب من كتاب «الشفاء»، و أشار إلى استدلال الشيخ و عمل على إضعافه، و برر كيفية حمل المثل العقلية على الأفراد. و فى الإشراق الثانى تطرق إلى الأقوال الواردة فى المثل و تأويل المثل النورية و سعى إلى إبطالها، كما أبطل من ظواهر و نصوص القائلين بالمثل وجه تأويل كلامهم.

---

38 (1) الميمر التاسع من أثولوجيا شيخ اليونانيين، المطبوع في حواشي« القبسات» للميرداماد 1312 ه. ق- ص(286، 287، 288)« إن كل جرم غليظا كان أو لطيفا فإنه ليس علة لوحدانيته».

39 (2) لكل نوع من الأنواع فرد مثالي و برزخي و فرد عقلاني حافظ للأفراد الماديين. و هذه المسألة المهمة ثبتت بحسب البرهان و الكشف، و قد عجز حكماء الإسلام عن دركها و برروا و أولوا كثيرا من المسلّمات الدينية من المباني عن طريق إنكار مثل هذه المسائل.

40 (1) يقصد ملا صدرا من أرسطو، صاحب كتاب أثولوجيا فلوطين، لأن أرسطو لم يكن يعتقد بالمثل الأفلاطونية كسائر المشائين.

و فى الإشراق الثالث أورد براهين متعددة على وجود المثل و أكد على برهانين لم نلحظهما فى أسفاره أو غيره من مؤلفاته، الأول من جهة الحركة و الثانى من جهة الإدراک، و نحن قد حققنا مرامه فى إثبات وجود الصور المفارقة.

و فى الإشراق الرابع دفع المفاسد و الإشكالات الصادرة من الشيخ و أتباعه و أترابه بحق القائلين بالمثل المفارقة، و برهن على الإشتراک النوعى بين المثل و الأنواع المادية.

و فى الإشراق الخامس نقل استدلال الشيخ المقتول على وجود المثل، و بعد مناقشة استدلاله أكمل براهينه و تطرق إلى كلمات أرسطو فى «الأثولوجيا». و فى الإشراق السابع رد الشكوک المتعددة للمتأخرين بالمثل النورية. لكنه لم يأت فى هذا الكتاب و لا فى «الأسفار» بدليل على إمكانية وجود المثل النورية و وقوع الصور النورية الأفلاطونية، لكنه فى حواشيه على حكمة الإشراق للشيخ المقتول و شرح العلامة الشيرازى تحدث عن إمكانية هذا الوجود، و نحن بيّنا ذلک مفصلا فى تعاليقنا على الأسفار و هذا الكتاب و شرح الأحوال و الآراء الفلسفية لملا صدرا.

المشهد الثالث [فى بيان حقيقة المعاد و كيفية تكوين النفس و رجوعها إلى اللّه جلّ جلاله و عمّ نواله]

و يختص المشهد الثالث من هذا الكتاب فى بيان حقيقة المعاد و كيفية تكوين النفس و رجوعها إلى اللّه جلّ جلاله و عمّ نواله.

و نظرا إلى أن مسألة ولادة النفس المجردة و رجوعها إلى بارئها حتمى لرجوع كل شىء إليه تعالى و وجوبه عقلا و نقلا و كشفا و هو ما يتوقف على صلوح القابل،

و لا بد فى العناية من وجودهما جميعا كما أقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون، و هما المادة بإمكانها و استعدادها و الحركة بتجددها و إعدادها.

و استنادا إلى جميع الأقوال فقد تحدث عن النفس الإنسانية (من نفس ناطقة روحانية الحدوث أو مادة تبلغ درجة التجرد بالتحولات الجوهرية) و أجرى تحقيقات لا نظير لها فى هذا المبحث.

و من هنا فإن المصنف تطرق قبل بيان حقيقة المعاد إلى طريقة تكون العناصر، و قسّم الموجود إلى مجرد تام يصبح موجودا بمجرد وجود الفاعل، و موجود يحتاج وجوده إلى وجود المادة، و أوضح أن الوجود فى مرحلة النزول يبدأ من المجرد و ينتهى إلى المادى و فى مرحلة الصعود يبدأ من المادة و ينتهى إلى المجرد.

و بيّن المصنف الأجسام الاستقسية و قبولها تراكيب متعددة، ثم تطرق إلى مسألة تكوّن النباتات، و أوضح مسألة المولدة و المصورة و بحث فى كيفية تبلور هاتين القوتين، قوة للنفس الإنسانية و النفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الأعضاء، و كيفية ظهور النفس بعد المولدة فى حين أن القوة المتأخرة من الوجود ذى القوة، و نقل كلمات قوم فى هذا المجال، ثم رد على إشكالات الفخر الرازى و الشارح المسيحى على الشيخ، بعد ذلک بحث فى مبادىء الحركات الاضطرارية و الطبيعية و الاختيارية، و بيّن أن للحركات الطبيعية مبادىء مختلفة، بعضها من عالم النفس و التدبير و أدناها من عالم الطبيعة و التسخير و بعضها الآخر من عالم العقل و التأثير.

و أثبت صدر المتألهين أن للإنسان و الحيوان إرادة متفننة، و أكد أن فى الإنسان قوة تدعوه إلى عالم الخير الحقيقى و الكمال الأبدى، و أثبت لهذه المناسبة أن للإنسان بعد هذه النشأة نشأة أعلى و أكمل، و استدل بالكتاب الإلهى فى إثبات أن للإنسان نشأة يكون له رزقه فيها بكرة و عشيّا، و أثبت أيضا مسألة التغذية فى الحيوان بما هو حيوان ما دام حيا، و أن للحيوان قوة أخرى إدراكية من الحواس الظاهرة و غيرها ليميّز الملائم عن النافر و النافع عن الضار.

و فى الإشراق السابع برهن على المدارک الباطنية الموجودة فى غيب الوجود الإنسانى، و نقل كلمات الشيخ فى بيان حقيقة قوى الإنسان، و بحث بشكل مركز فيما إذا كانت وحدة الذاكرة اعتبارية أم حقيقة، و أخطأ الفخر الرازى الذى اعتبر أن الشيخ فى كلامه متردد فى أمر القوى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 40

و المسألة المهمة التى أوضحها المصنف فى هذا الإشراق هى تجرد قوة الخيال و سائر القوى المدركة للجزئيات.

كما اعتبر قيام الصور القائمة بالمدارک الباطنية قياما صدوريا، و الحق معه، لأن نسبة الصور الإدراكية إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل «فآمن بوجود عالم آخر مقدارى جسمانى».

و الإيمان بوجود عالم مقدارى و قيام صور مجردة بمحال مجردة أنفع من أى تحقيق فى أمر المعاد الجسمانى.

كذلک بيّن حكمتين مشرقيتين فى إثبات أن للنفس جهتين نورية و نارية. نارية و هى جهة الطبيعة «نار اللّه الموقدة»، و لهذا خلقت من نفخة الصور، و نورية قائمة بالحق و رضوان اللّه الأكبر، فإذا ما أصبحت ناره نورا

و تجردت من الكدورات لأصبحت تامة الوجود. ثم قسّم النفخة إلى قسمين، نفخة تطفىء النار و نفخة أخرى تشعلها. و قد تأثر فى معظم هذه المباحث بالشيخ الأكبر ابن عربى.

و حقق ملا صدرا فى عدة مواضيع نافعة فى أمر المعاد، الأول أن جميع قوى الإنسان تتحد فى منزلة الرجوع إلى غيب الوجود و السفر من نشأة إلى نشأة أخرى، و الثانى، أن بين كائنات العالم يمتلك الإنسان خواصّ عجيبة و آثارا محيرة، و الإنسان إما أن يكون مغمورا بالشر أو يكون مغمورا بالخير، أى يكون للنفس فى ذاتها قوتان نظرية و عملية تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر. و فى مسألة الرجوع إلى اللّه تعالى يختلف إنسان عن إنسان آخر، فالنفوس الكاملة فى هذه النشأة تصبح منشأ خرق للعادات، و أما النفوس المتوسطة فتصل فى نشأة الآخرة إلى الفناء الحقيقى، و حسب الدلائل العقلية و النقلية فإن أهل الجنة يوجدون ما يشاؤون بصرف الإرادة، على عكس الكمّل فبعد رفع الحجب النورانية و الظلمانية و الفناء فى الحق الأول يصير وجودهم وجودا حقانيا و الوجود الحقانى يكون سيره و سلوكه إليها.

و قد بيّن الشيخ «قده» أحوالات النفوس فى نشأة الآخرة و شرح بشكل مبسط تأثير كمال القوة العلمية و العملية فى الصقع الداخلية للنفس، و أوضح أن نفوس الأشقياء فى الآخرة تصبح مصدرا لصور مؤلمة و معذبة، متحركة فى الملكات و الصور الحاصلة من الملكات.

و بين ملا صدرا مراتب العقل النظرى و حصر مراتب العقل العملى بأربع مراتب بحسب الاستكمال.

يشتمل شاهد آخر لهذا المشهد على إشراقات أثبت من خلالها ملا صدرا

وجود مرتبتين للتجرد فى الإنسان تجرد و تروحن عقلى و مثالى. فمن جهة أثبت الشيخ تجرد الصور الإدراكية و من جهة ثانية أورد برهانا على تجرد ذات النفس و الروح الإنسانية، و ردّ على النقوض و المناقشات.

و بعد إقامة البراهين الكاملة و طرح دلائل مقنعة أبدى تمسكه بالأدلة النقلية و بحث فى مسألة حدوث النفوس و أكد تعدد النشآت خلافا لقول الحكماء، و لم يحصر نشأة الوجود بالنشأة العقلية و الحسية.

و قد أبطل المصنف العلامة «قده» و بشكل مختصر التناسخ و حصر النفس المدبرة للبدن فى المدبر الواحد، و اعتبر أن للنفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت وحده جمعية هى ظل للوحدة الإلهية «بسيط الحقيقة كل الأشياء و تمام الكمالات»، و اعتبر أيضا أن النفس الآدمية ما دام كون الجنين فى الرحم درجتها درجة

النفوس النباتية على مراتبها، و بيّن فى هذا المقام أمورا كثيرة نافعة فى إثبات حشر الأجساد مثل ملكات باعتبار الأفعال القبيحة منها و الجميلة تكمن فى بطون النفس لتتحول صحيفة وجود الإنسان إلى كتاب مفصل تشهده النفس بعد انفصالها عن البدن و جميع الحواس «لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلّا أحصاها».

و بيّن ملا صدرا أقسام التناسخ و اعتبر قسما منه و هو النسخ و المسخ الملكوتى الحاصل من تجسم الأعمال و تكرر الأفعال جائزا بل واقع، و أبطل الأدلة المذكورة على وجود التناسخ و أثبت أن هناك مراتب من الجنة و النار للنفوس الإنسانية باعتبار الأطوار الوجودية «و هذا شديد الغموض دركه دقيق المسلك غوره».

و هذا القسم من الشواهد منحصر فى ذكر أدلة على معاد النفوس و الأرواح فى مقام القيامة و مقام عودة الحقائق إلى الأصل.

إن مباحث هذا الكتاب هى خلاصة لمطالب الأسفار و المبدأ و المعاد و المفاتيح. و قد أورد ملا صدرا فى هذا الشاهد عدة إشراقات حول عودة الروح و حقيقة السعادة و الشقاوة العقلية و تعذيب الأشقياء و إحراز السعداء مراتب السعادة.

مثل: بيان حقيقة العقل بالفعل و توضيح أن النفس تصل بعد طيّ مراتب الكثرات إلى مقام الوحدة و الجمعية، و تشهد فى ذاتها جميع الحقائق.

فى «الإشراق الثانى» بيّن كيفية اتحاد الصورة المعقولة مع النفس، بل و يعتقد و حسب براهين عدة أن الصورة الإدراكية تتحد مع المدرك، و يوم القيامة و هو يوم بروز حقائق كل المدركات و الصور الحاصلة من نتائج أعمال النفس و لا وجود لها خارج مقام سلطان النفس، و بيّن أن الإدراک داخل فى مقام العلم و التجرد و الجسم

الذى تغمره المادة فاقد للإدراک.

أن ما يراه الإنسان يوم القيامة يشهده فى عالمه، فبعض النفوس تبلغ درجة الكمال، و بذا يكون بمقدورها أن تشهد جميع الحقائق.

الإشراق الآخر فى هذا الشاهد هو فى كيفية ارتباط النفوس بالعقل الفعال، فالعقل الفعال مرتبط بالإنسان بواسطة المدركات التى تشهدها النفس فى ساحة ذلک العقل. و هذا الارتباط يكون بحجم طريقة الإدراک،

فکلما کان الإدراک تاما و کاملا کان هذا الإرتباط و الاتحاد کاملا، إذن للعقل الفعال وجود فی ذاته، و وجود بالنسبة لنا شهدنا فیه صورا و تأثرنا من مشاهدته.

و الإشراق الآخر الذی یعتبر نافعا جدا فی أمر معاد النفوس هو أن الإنسان تنزل من مقام العقل إلی مقام المادة و من المادة بدأ یتحول إلی مقام التجرد الحیوانی و الخیالی، و یدخل من التجرد البرزخی إلی التجرد العقلانی انتهاء بالفناء فی ساحة الحق الباقی. و کل المراتب التی یطویها فی هذا العروج یحمل تبعات أعماله من مرتبة إلی مرتبة أعلی، فالأفراد الذین یجدون کمالهم فی الشقاوة یحملون معهم مراتب من هذه الشقاوة و الکمّل من العارفین یصلون فی مسیرتهم التکاملیة إلی درجة و مرتبة یضبطون فیها کل الحضرات الوجودیة.

«الإشراق الخامس» فی أن الإنسان العقلی و الإنسان الحسی شیء واحد مبسوط، فالإنسان فی مقام التوطن فی بلدة التجرد واجد لجمیع قوی الإنسان الحسیة و المادیة، و لکن هذه القوی موجودة بشکل أحادی و صرف بالوجود العقلی، و بعد الظهور فی عالم الأجسام تتکثر القوی الأحادیة و تختلف مواضع الإدراک، و کل قوة من القوی الإدراکیة لها أفعالها الخاصة بها تحشر فی مقام الحشر بوجود عریض.

و یبیّن ملا صدرا فی إشراق آخر السعادة الحقیقیة و فی إشراق ثان الشقاوة الحقیقیة و درجات الناس فی هذه الشقاوة و تلک السعادة، و خصّص الإشراق التاسع للنفوس الناقصة و المتوسطة و سعادتها و شقاوتها، و بحث فی کیفیة بقاء النفوس الساذجة و سعادة الأرواح الناقصة مثل الأطفال، و ناقش کلام الشیخ[٤١] و الآخرین و أشار إلی أن السعادة و الشقاوة لا تنحصران بالسعادة و الشقاوة العقلیة، و أن للوجود

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، مقدمة‌ج1، ص: 43

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی) ؛ مقدمة‌ج 1 ؛ ص 43

التجردی و الأخروی مرتبة أخری باسم مقام التجرد الحیوانی و البرزخی و هی مرتبة وجود معظم النفوس الإنسانیة، و بعد بیان هذا التحقیق بحث فی کیفیة تجسّم الأعمال فی باطن النفس و مقال الخیال، و أورد مطالب نافعة جدا فی أمر معاد الأرواح.

---

[41] (1) إن الشیخ و الآخرین یقولون ببطلان و اضمحلال نفوس الأطفال بعد فناء البدن في حین ثبت تجرد الخیال، و کل موجود یرد المرحلة الحیوانیة بمعنی أنه یحظی بمرتبة من الإدراك الخیالي تبقی إلی الأبد« و لیس الأمر في هذه المسألة ما اختاره بعض المتشبثین بأذیال الفلاسفة».

[42] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، 2جلد، مؤسسة التاریخ العربي - بیروت، چاپ: اول، 1417 ه‍.ق.

المشهد الرابع فى إثبات حشر الأجسام[43] و الأجساد.

لقد أثبت ملا صدرا مسألة معاد الأجسام كما صرّح بذلک أهل الشرائع و منها الشريعة الإسلامية المقدسة.

و لأنه يقول بمرتبة للإنسان غير المقام العقلانى و التجرد الصرف فإنه استطاع أن يضع للإنسان إضافة لمقام السعادة و الشقاوة العقلانية و المعاد الروحى، مقام السعادة و الشقاوة الجسمانية، لا بل اعتبر أن وجود مثل هذا المعاد فى نظام الوجود بأنه لازم و ضرورى.

و يشتمل هذا المشهد على عدة شواهد.

الشاهد الأول فى إثبات النشأة الثانية، و ضمّ هذا الشاهد قواعد و أصول متعددة فى حشر الأجسام. ففى هذا الكتاب أورد سبعة أصول، و فى الأسفار عشرة أصول، و فى بعض الكتب الأخرى إثنى عشر أصلا، و يبدو أن بقية الأصول تم إدغامها فى هذه الأصول السبعة.

و قد أورد فلاسفة الإسلام براهين على هذه الأصول و القواعد منكرين بعضها.

إن الوجود الجوهرى و الحركة الجوهرية و التجرد البرزخى للإنسان فى قوس الصعود و كيفية تجسم الأعمال و تصوير النفس بصور مختلفة، كلها من المسائل التى تتداخل تماما فى مسألة المعاد الجسمانى و حشر الأجساد و حشر الأرواح على هيئة أجساد.

و طبقا للروايات و الآيات المباركة فإن نشأة الآخرة هى نشأة إدراكية و أن عالم المحشر هو عالم الحياة لا موت فيه «إن دار الآخرة لهى الحيوان ...».

و من هنا فإن المحشور فى الآخرة هو الإنسان، و لكن بتمام مراتبه الوجودية، و إحدى مراتب الحشر فى الآخر الحشر الجسمانى للإنسان.

إن الأصول التى قررها ملا صدرا فى المعاد الجسمانى و إثبات الحشر تشكل

قواعد قام عليها أساس فلسفته.

43 (1) يقول الشيخ و غيره من الفلاسفة بالحشر العقلي فقط، لذا لا معنى لمعاد الأجسام على أساس مبانيهم. إن اعتبار موضوع تخيلات النفوس الفارغة من البدن أجساما فلكية و هذا ما صرح به الشيخ و الفارابي لا يتطابق مع القواعد العقلية.

و هذه الأصول هى عبارة عن: أصالة الوجود مع المحافظة على وحدة الحقيقة، لذا فإن مراتب وجود الإنسان ليست متباينة مع الوجود فى عالم المادة و الوجود فى عالم المثال و البرزخ و الوجود فى عالم العقول و المثل النورية، فالوجود فى البدن المثالى هو عينه الوجود فى البدن المادى (بحسب الشكل و المقدار و الآثار المترتبة على هذا الوجود) بنحو أن الشخص الذى يرى إنسانا فى الدنيا و يراه فى الآخرة سيقول فى نفسه هذا هو نفس الإنسان الذى رأيته فى الدنيا، لكنه فاقد للمرتبة و الخاصية اللازمة للمادة و هو معنى الفناء و الدثور، و هذا هو الفرق بين الدنيا و الآخرة.

إذا وجدت المادة بعينها فى الآخرة، ستكون الآخرة دار فناء و ليست دار بقاء، إن حقيقة كل موجود بالصورة و ليست بالمادة، فالمادة أمر مبهم غير متحصل و غير موجود إلّا بالتبعية للصورة، إن التركيب بين المادة و الصورة يشكل اتحادا، و ليس للمادة تداخل فى حقيقة الإنسان.

و لأن الاشتداد يقع فى حقيقة واحدة عريضة (مثل الإنسان) فإن الإنسان الموجود فى الآخرة هو آثار الإنسان الدنيوى مع حفظ هوية المبدأ، دون زيادة أو نقصان. و يترتب كامل أفاعيل الإنسان على الوجود البرزخى. و فى أمر المعاد سلک حکماء المشائية و حکماء الإشراق و علماء الكلام بل جمهور من علماء الظاهر طريق الإفراط و التفريط[44].

إن التعدد و التكثر الفردى فى الأفراد المادية للإنسان هو من الناحية المادية، و لكن لا لزوم لأن يكون التكثر الفردى للإنسان البرزخى إن فى قوس الارتقاء أو فى قوس النزول هو من ناحية المادة، كما أن التكثر من ناحية الفاعل وارد و متحقق.

و أفضل دليل على وجوده تكثرات تبرز بحسب صور مختلفة فى القوة التخيلية للإنسان، و هناک براهين متعددة على تجرد الخيال[45].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 45

إن الإنسان لقادر على إيجاد كل صورة يشاء فى وجود عالم الخيال بصرف إرادته و مشيئته، فالنفوس المستكفية بالذات قادرة خارج محل همتها وسعيها أن توجد موجودات «و نقل عن الأولياء ما يدل على ذلك على حدّ لا يمكن إنكاره».

---

44 (1) الحمد للّه الذي هدانا لهذا و جعلنا أمة وسطا. و ليس الأمر في المعاد كما زعمه جمهور المليين.

45 (2) إن الآيات و الأخبار الواردة في حشر الأجساد و الأبدان في الآخرة متشابهة. و المسلّم به أن الأبدان الأخروية هي مثل عالم الآخرة غير قابلة للفناء و الزوال، و أن الدار الآخرة حسب القواعد العقلية و النقلية ليست دار إعداد و استعداد و استكمال« الدنيا مزرعة الآخرة»، و الإنسان يشاهد في الآخرة نتائج أعماله الدنيوية، و هذا دليل واضح على أن الإنسان يتخلص في مسيرة انتقاله إلى الآخرة من المادة الجسمانية(و ليس أصل الجسم و مقداره)، و هناك يخلق اللّه تبارك و تعالى بقدرته الباهرة نفس الأبدان الدنيوية« بل قادرين أن نسوي بنانه، يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق عليم».

و بعد أن بيّن ملا صدرا الأصول التى يتوقف عليها حشر الأجساد ذكر فى الإشراق الثالث وجوه الفرق بين الدنيا و الآخرة و بيّن أن أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الإستعداد و نفوس الآخرة فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب و الاستلزام.

و فى الإشراق الرابع تطرق إلى مسالک الناس فى المعاد و خطّأ القائلين بإنكار حشر الأجساد، و ردّ على شبهاتهم و أوهامهم.

و تطرق إلى قول غياث الدين منصور فى دفع لزوم عدم التناسخ فى حشر الأجساد الدنيوية، ثم إلى كلام الغزالى فى تجويز التناسخ، و عمل على إبطاله. و نقل عن الشرع أن أمرا يبقى فى الإنسان بعد الموت لا يزول بفساد و فناء البدن، و عدّد الأقوال الموجودة حول هذه المسألة، بينما اعتبر الأمر الباقى بأنه وجود برزخى.

و أوضح فى الإشراق الثامن أن الحكمة الإلهية تقتضى بعث الإنسان بجميع قواه و جوارحه. إن النفس بمنزلة طير سماوى له أجنحة و رياش، فالجناحان هما القوتان العلمية و العملية و الرياش فيهما هى القوى، و كل قوة تحشر حسب الحكمة الإلهية، و أن أصل القوى و محل حشرها باطن وجود النفس، و محل حشر النفس الناطقة باعتبار فناء مقام سرّ النفس فى أحدية الوجود هو الحق تعالى.

و فى الإشراق التاسع بيّن سبب اختلاف الناس فى كيفية المعاد، و أوضح أن كثيرا من الحكماء أحكموا علم المبادىء و تبلدّت أذهانهم فى كيفية المعاد حتى رضيت نفسهم بالتقليد فى هذه المسألة المهمة لغموضها.

الشاهد الثانى [حول أحوال الآخرة]

و يدور الشاهد الثانى من المشهد الرابع حول أحوال الآخرة من قبيل حقيقة الموت و ماهية القبر و العذاب و الثواب.

إن منشأ الثواب و العقاب هو تلک الأعمال التى هى مبدأ انبعاث التنعّم بالنعم الأخروية أو عذاب النشأة الأخرى، فأصل الأعمال تتحول إلى عذاب و عقاب و ثواب «إنما هى أعمالكم تردّ إليكم».

إن الشريعة السمحاء قد بيّنت جميع دقائق هذا البرهان، ففى القرآن الكريم و الأخبار و الروايات الواردة ثمة إشارات و نصوص و توضيحات كثيرة تشير إلى أن

الأعمال هى أساس الثواب و العقاب.

و أما عن ماهية القبر فيقول ملا صدرا إن القبر الحقيقى هو الهيئات الناجمة عن الأعمال و الأفعال «و الموت وارد على الأوصاف» و «إن المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية» و «القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران، و العرش مقبرة أرواح العرشية و الفرش مقبرة أجساد الفرشية».

«الإشراق الثالث» من هذا الشاهد هو فى خواص البدن المحسوس و كيفية تركيبه و وجوه الفرق بين هذا البدن و البدن الأخروى. أما «الإشراق الرابع» فهو فى الإشارة إلى عذاب القبر و وجوه الفرق بين عذاب القبر و البعث و أنواع العذاب و الفرق بين الموت و قيام القيامة الصغرى و الكبرى. إن الموت هو انتقال من هذا العالم إلى عالم البرزخ و البعث هو انتقال و خروج من الهيئات البرزخية «من أحب لقاء اللّه أحب اللّه لقاءه و من كره لقاء اللّه كره اللّه لقاءه».

«الإشراق السادس» يتناول حقيقة الحشر و أنواعه، فكل إنسان يحشر حسب أعماله و أفعاله و ملكاته الناجمة عن أعماله و تكرار أفعاله. و الفرق بين الصور الدنيوية و الأخروية هو أن الصور الدنيوية هى بمثابة حجاب و ستر بالنسبة للصور الأخروية، ففى باطن هذا البدن الظلمانى المادى صورة شبيهة بل عين هذه الصورة لكنها صورة إدراكية و علمية.

و تحدث ملا صدرا فى «الإشراق السابع» عن حقيقة أرض المحشر، ففى أرض المحشر يحضر الشهداء و الأنبياء، و تقام فى حضورهم موازين القسط «أرض المحشر هى هذه الأرض التى فى الدنيا إلا أنها يتبدل غير الأرض فتمد مدّ الأديم» و تبسط «فلا ترى فيها عوجا و لا أمتا».

و فى «الإشراق الثامن» بيّن حقيقة الصراط و وجوه الفرق بين أقسامه، ثم تطرق بعدها إلى مسألة نشر الكتب و الصحائف. فالكتب و الصحائف وفق مبانيه هى صحيفة وجود النفس باعتبار شمولها على صحائف الأعمال و الأفعال. و قسّم الكتب إلى عدة أقسام باعتبار الولاية و أطوار النفس المحشورة فى الآخرة، ثم تطرق إلى مسألة الحساب و الميزان مبيّنا لطائف و أموراً دقيقة فى هذا المجال. أما فى مجال معنى النفخ فقد بيّن ملا صدرا وجوه الفرق بين القيامة الصغرى و الكبرى[٤٦]، و فى

هذا الجزء من البحث وفّق ملا صدرا بين مبانى أهل العرفان و موازينه و تحقيقاته.

---

46 (1) لقد تأثر ملا صدرا في هذا المبحث بالعرفاء الذين اشتملت كتبهم على غالبية هذه التحقيقات. و قد جمعها من كتب مختلفة و سردها حسب اعتقاده و رأيه. ففي مقدمة الفصوص تحدث العارف القيصري عن القيامة الصغرى و الكبرى و كذلك بحث في مظاهر الجنة و النار. و قد بيّنا بشكل مفصل- هذا المبحث في شرحنا على مقدمة القيصري، و بحثنا ذلك وفق مسلك ملا صدرا.
« شرح مقدمة القيصري»(1385) ه. ق- عود الروح و مظاهرها إليه تعالى ص(464- 586)، الفصل التاسع ص(516- 535)« إن للجنة و النار مظاهر في جميع العوالم».

كما تحدث ملا صدرا عن حقيقة الجنة و النار و بيّن وجوه الفرق بين جنة الصعود و جنة الهبوط.

و فى «الإشراق الخامس عشر» تناول بشىء من التفصيل أحوال و أهوال القيامة الكبرى، و أورد مواضيع دقيقة حول هذا الموضوع فى بيان أقسام الكتب بحسب الأشخاص. و بيّن فى «الإشراق السادس عشر» كيفية خلود أهل النار، حيث تبع محيى الدين و ذكر أن العذاب سينقطع عن الكفار بعد مدة طويلة، و جاء بدلائل على ذلک، و قد ناقشه الحكيم السبزوارى فى المحشى حول هذه المسألة. إن دلائل ملا صدرا فى هذا المجال غير متقنة إلى حدّ ما، فهى ليست سوى خطابات عرفانية و ذوقية، لذا فهو عدل عن قوله هذا فى العرشية. فدلائله مثل «القسر لا يدوم، سبقت رحمته غضبه». ليست متقنة كفاية، فإذا ما وقعت الصور الكريهة و الملكات الحاصلة من الكفر و الفجور فى باطن الروح الجوهرية، و تحولت النفس إلى هذه الهيئة فى باطن الذات، تصبح مصدرا للعذاب و السير فى الصور المؤلمة الكامنة فى باطن ذات النفس، و هذا ما يجعله فى حركة دورية من العذاب، و صاحب النفس معذّب ما دام أصل النفس موجود. و حول ما قيل فى وجه الانقطاع «و لكل موجود غاية يصل إليها، فإذا ما طابقت الصور عين ذات النفس فإن غاية وجود أهل العذاب من الكفار الذين تتبدل وجهة نفوسهم النورانية إلى نارية هو تذوق العذاب و يؤيده الحديث الإلهى: «خلقت هؤلاء للجنة و لا أبالى، و هؤلاء للنار فلا أبالى»، إن الرحمة الإلهية التى تسع كل شىء هى رحمة عامة تشمل الوجود و ليست رحمة خاصة تشمل أهل الإيمان. إن غاية وجود أهل الكفر و النفاق الحشر مع الأسماء القهرية، و فى باطن هذه الأسماء الرحمة مستورة، و استمرار وجود العذاب و هو بسبب بقاء الكفار و الفسّاق يعتبر إلى حدّ ما نتيجة هذا الاسم، و ما قاله بعض أهل التحقيق و تبعه المصنف و غيره، خال عن التحصيل.

إن «عبارة سبقت رحمته غضبه» لا تتنافى مع خلود عدد قليل فى النار، لأن المخلّدين فى النار هم فى كمال القلة و الندرة قياسا بأولئک الذين مآلهم الرحمة[٤٧].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 48

إن كلمات محيى الدين فى هذا الباب كلمات خطابية نوعا ما، و لم يأت المصنف العلامة بكلام مقبول فى مقام إثبات ما يعتقد به محيى الدين.

أما الشاهد الثالث من المشهد الرابع فهو فى بيان مراتب العوالم الوجودية و سبب تنزل الإنسان من عالم الربوبية إلى عالم المادة. إن القوس النزولى للإنسان من عالم الربوبية هو معراج تحليلى، و القوس الصعودى الذى يستلزم تحصيل الكمالات وسعة وجودية و تشكيل قوس أتم من القوس النزولى هو معراج تركيبى.

---

47 (1) لقد عرضنا في حواشينا على هذا الكتاب و تعليقنا على المظاهر الإلهية و مبحث المعاد و شرح حال-- ملا صدرا و آرائه الفلسفية، عرضنا بشيء من التفصيل لمناقشات حسب ملا صدرا و محيي الدين.
و يوافق« المثنوي» و كثير من أهل العرفان محيي الدين في هذه العقيدة.

إن منشأ حشر الإنسان مع الملائكة المقربين و العقول الطولية و العرضية و الملائكة البرزخية هو تحصيل أعمال و ملكات تناسبهم. و فى هذا الباب أجرى ملا صدرا تحقيقات أساسية.

«إن الملائكة تسوق العباد إلى منازل الرحمة أو العذاب، و جاءت كل نفس معها سائق و شهيد[48].

و فى «الإشراق الخامس» بيّن ملا صدرا وجوه الفرق بين مراتب أهل الجنة و أهل السعير «فريق فى الجنة و فريق فى السعير و فريق فى جوار اللّه و حضرته فى مقعد صدق عند مليك مقتدر.

و تناول فى الإشراقات التالية مواضيع أخرى مثل: كيف يمكن للصور الأخروية أن تصبح قائمة بمحلها و موضوعية لها أمر يشبه المادة الحاملة لهذه الصور، و يجيب ملا صدرا أن للصور الأخروية قياما صدوريا على مبادئها، ثم اعتبر مبدأ الصور شبه هيولى للصور الأخروية.

و اعتبر ملا صدرا أن شرط الولوج فى ملكوت العالم و مراتب الآخرة هو الولادة مرتين، ثم تناول مسألة كيفية تجسّم الأعمال و تعيين محل الآلام مبيّنا أن فى أنواع العذاب الأخروى تمتد حرارة نار الحرمان و حرقة الابتعاد عن الحق و العذاب المستحصل من صور الأفعال و الهيئات، تمتد من باطن الذات إلى القوى الباطنية و الظاهرية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 49

و فى «الإشراق التاسع» تحدث عن حشر باقى الحيوانات، و بيّن باختصار سبب حشر جميع الموجودات حتى النباتات و العناصر.

كما أن القوى الظاهرية و الباطنية للإنسان تصبح محشورة بباطن وجود النفس و روحها الخفية، فإن النفس تعود و ترجع بموت جيشها و هو «ربّ النوع»، و من هنا فإن جميع الموجودات ترجع إلى أمير جيوشها[49].

كما بيّن ملا صدرا فى «الإشراق العاشر» أن للإنسان تنوعا فى باطنه بحسب أفعاله، فالتنوع الظاهرى ناتج عن التنوع الباطنى، و أن تنوع الخاطر فى الإنسان عن التجلّى الإلهى من حيث لا يشعر.

و تناول «الإشراق الحادى عشر» مسألة أيّ الأجسام يحشر فى الآخرة مع الأرواح و أيّها لا يحشر؟. و أوضح المؤلف أن الجسم الذى تتصرف فيه النفس و يكون ظل الروح تابعا صرفا لها لا يفارق الروح يحشر مع

48 (1) إن ما ورد في الآيات و الروايات من إشارات إلى المعذب و المنعم محمول على ما بيّناه« و لعمري قل من يهتدي إليها سبيلا».
49 (1) لأنه يرجع كل شيء إلى أصله، و قيل: النهايات هي الرجوع إلى البدايات،\i إنا لله و إنا إليه راجعون.\E

النفس، أما الأجسام المشفّة التى يوجد هاهنا و من التى يسمى بالروح الحيوانى فإنه من الدنيا و إن كان شريفا لطيفا بالإضافة إلى غيره و لهذا يستحيل و يضمحل سريعا و لا يضمن حشره إلى الآخرة.

إن الأجسام الأخروية و بحاسة مشابهة لها يجب أن تشاهد و تدرک لوجود السنخية بين المدرک و المدرک و اتحاد العاقل و المعقول و الحاسّ بالمحسوس.

المشهد الخامس [فى النبوّات و الولايات]

المشهد الخامس من كتاب «الشواهد» لملا صدرا فى النبوّات و الولايات.

و يشتمل هذا المشهد على شاهدين لكل منهما إشراقات.

[الشاهد الأول بيان مقام الإنسان و درجته الوجودية بين سائر أبناء جنسه]

و يتضمن الشاهد الأول بيان مقام الإنسان و درجته الوجودية بين سائر أبناء جنسه، و وجوه الفرق بين أفراد بنى البشر.

و قد بحث ملا صدرا فى هذه المسألة على طريقة أهل الإشراق و المتصوفة و أصحاب الآراء. و قد بيّن هذا الحكيم العالى الشأن فى مباحثه السابقة أن للإنسان درجات مختلفة و متعددة من الفعليات، و إحدى هذه الدرجات هى درجة الوجود فى عالم المادة، و هذه المرتبة أنزل مراتب الوجود، و الدرجة الثانية هى الوجود فى عالم

البرزخ و الخيال المترفعة عن المادة و هى من مراتب الآخرة، و المرتبة الثالثة هى الوجود العقلى و الروحى الصرف و المحض، و عبّر عنها بجنة العقل.

إن الإنسان فى مقام الاستكمال بمقدوره أن يبلغ أعلى درجات الملائكة و يشاهد جميع الحقائق فى ذلك العالم، فكيف إذا ما فنى فى مقام أحدية الوجود و شهد جميع الحقائق فى الحضرة الإلهية و رأى فى نفسه الملائكة و العقول الطولية و العرضية جزءا من وجوده.

إن الإنسان البالغ حدّ الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادىء إدراكاته الثلاثة قوة الإحساس و قوة التخيل و قوة العقل، و كمال الكمال فى الإنسان هى صيرورة الشيء بالفعل فكمال التعقل فى الإنسان هو

اتصاله بالملأ الأعلى و مشاهدته ذوات الملائكة المقربين و له رتبة الخلافة الإلهية و استحقاق رئاسة الخلق فيكون رسولا من اللّه يوحى إليه و مؤيدا بالمعجزات.

و قد برهن ملا صدرا على ذلک و وفّق بينها و بين القواعد الذوقية و الكشفية و مسلک أهل الرأى.

و شرح حقيقة الإنذار و الإخبار بما وقع و ما يقع و بيّن وجوه الفرق بين الإيحاء و الإلهام و طريقة اتصال النبى بعالم الوحى و عالم القضاء الربانى و قراءة الكتب الإلهية و ماله مدخلية فى الإدراک و كشف الحقائق، و علّة إيجاد المدينة الفاضلة.

و استشهد فى بيان هذه الأمور بآراء الحكماء مثل شيخ المشائية و المعلم الثانى و ذلک بأسلوب جميل، و مزج بعض هذه المسائل بأفكار أهل العرفان.

إن كلمات العرفاء فى هذا المبحث أتم و أكمل. إن مأخذ علم الأنبياء من أولى العزم هو الحضرة الأحدية و مشكاة ولاية خاتم النبيين (صلّى اللّه عليه و سلم)، و يمكن أن يتصل ولى من الأولياء أيضا بهذه المرتبة بل من الممكن أن يصبح منشأ وحى و إيحاء.

و قد بيّنا هذا المبحث بشكل كامل و مطابق للآيات الشريفة و الروايات المتواردة فى شرحنا على مقدمة «الفصوص»[50].

و قد أشار المصنف العلامة إلى صلب الموضوع و قال: «حتى ينتهى الأمر إلى الأمور الحتمية القضائية و الأسماء الإلهية». لأن منشأ الوحى و التصرف التشريعى و التكوينى للولى و النبى هو أسماء الحاكم على مظاهر الأنبياء و الأولياء، و أن جذور و أصول الأسماء الإلهية الحضرة الأحدية السرمدية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 51

و خصص «الإشراق الثامن» للتحقيق فى ما ورد فى الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد و سائر ما يجرى هذا المجرى من التغيرات التى عليها بناء الشرائع.

و فى «الإشراق التاسع» أشار إلى أن النبى جالس فى الحدّ المشترک بين عالم المعقولات و عالم المحسوسات. أما فى «الإشراق العاشر» فقد عدّد الصفات التى لا بد للرئيس الأول أن يكون عليها، و هذه

[50] (1)« شرح مقدمة الفصوص»(1365) ه. ق، الفصل التاسع، ص(456- 548).

الصفات تنطبق على الإمام المعصوم لا غير «مطابقا للقواعد الإمامية». و قد تأثر محيى الدين و عدد من أكابر العرفاء[51] فى هذه المسألة من القواعد الإمامية.

الشاهد الثانى [و فيه إشراقات]

و فى الشاهد الثانى و فيه إشراقات أورد أدلة على وجود النبى و ضرورة القوانين الإلهية و لزوم إطاعتها. و فى الإشراق التالى بيّن حكمة السياسات و الحدود، و أوضح سرّ تشريع الأحكام الشرعية من عبادات و سياسات و حدود و مناكح و كل ما ورد فى كتب الفقهاء من أول باب الطهارة إلى آخر باب الحدود و الديات، و قد وردت هذه المسائل مفصّلة فى كتب الشيخ و آخرين.

و تضمن «الإشراق الرابع» بيان الفرق بين النبوة و الشريعة و السياسة. أما فى الإشراق التالى فقد تناول أسرار الشريعة و فائدة الطاعات. و فى «الإشراق السادس» بيّن بشكل مختصر منافع بعض العبادات. و جاء «الإشراق السابع» فى ضابطة يعلم بها كبائر المعاصى عن صغائرها.

و أكد فى «الإشراق الثامن» أن للشريعة ظاهرا و باطنا و أوّلا و آخرا، و أن لكل حقّ حقيقة، و بيّن فى هذا المبحث سرّ انقطاع الوحى و دوام الولاية مطابقا لما فى مسفورات العرفاء و الأخبار الواردة عن أهل العصمة و الطهارة.

و قد بيّن ملا صدرا ضمن تبيان مطالبه و مواضيعه عقائد أهل التوحيد موردا أدلة نقلية، و أشار إلى أن اسم الولى و الوارث لا ينقطع لأنه من الأسماء الإلهية، على

عكس النبوة التى ينقطع زمانها لأن لها جهة خلقية و تشريعية.

ثمة تحقيقات كاملة حول هذه المباحث مسطورة فى كتب أهل اللّه، كما أننا فصّلناها فى شرحنا على مقدمة «الفصوص»[52].

---

51 (1) قال أبو العلاء عفيفي أستاذ التصوف في الاسكندرية و تلميذ نيكلسون في تعليقاته على قسم الولاية في« الفصوص»: إن الشيخ في هذه المقامات تأثر بالقواعد الإمامية و أخبار الشيعة. إن تعليقات العفيفي على الفصوص- طبعة القاهرة، ص(186) غفلت عن أن كلمات محيي الدين مأخوذة من الروايات التي تناقلتها العامة عن مسالكها عن الرسول الأكرم(ص)، و أن المتعصبين من علماء العامة لم يعملوا بهذه الروايات، بينما اعترف بها المنصفون. إن مسألة الولاية و أحكامها و فروعها لا تنطبق إلا على القواعد الإمامية.

52 (1) انظر« شرح المصنف» على مقدمة القيصري(1385) ه. ق، من الفصل الثامن حتى الفصل الثاني عشر، من ص(426) إلى ص(650)، و قد حوت تحقيقات مفصلة في باب النبوة و الولاية.

و قد لوحظ فى مخطوطهٔ «الشواهد» المحفوظهٔ فى المكتبهٔ المركزيهٔ أن هناک عنوان «الإشراق العاشر» بعد انتهاء مبحث الإشراق التاسع و الظاهر أن الكتاب ختم فى هذا الموضع أى بعد عنوان الإشراق العاشر، و إلى هنا جف قلمه الشريف و الظاهر أنه أتم مطالب هذا المشهد.

هذا مختصر حول كتاب «الشواهد الربوبيهٔ فى المناهج السلوكيهٔ» و لعمرى أن الخوض فى أمثال هذا المصنف صعب مستصعب لا يحتمله إلّا الحكيم المتضلع و المتأله الذى ارتاض نفسه بالرياضات العلميهٔ و المباحث الدقيقهٔ الذوقيهٔ، و اللّه يقول الحق و هو يهدى السبيل.

الشواهد الربوبيهٔ فى المناهج السلوكيهٔ (مقدمه عربى)، مقدمهٔج 1، ص: 53

مصادر ملا صدرا العلميهٔ

لعل البعض يعتقد بأن الكتب الفلسفيهٔ و العرفانيهٔ التى اتخذها ملا صدرا مصادر علميهٔ له لم تعد فى متناولنا اليوم، إن المحقق و المصنف قد اهتدى إلى جميع المصادر العلميهٔ التى استند إليها ملا صدرا فى آثاره و مؤلفاته لا سيما كتاب «الأسفار» الفريد من نوعه باستثناء رسالتين صغيرتين للقدماء أشار إليهما فى سفر النفس من الأسفار و بعض آخر من مؤلفاته[53]. و ليس هناک موضوع أو مبحث واحد مجهول المصدر فى مؤلفات ملا صدرا.

و من الكتب الكلاميهٔ المعروفهٔ التى استند إليها ملا صدرا فى علم الكلام كمصادر، نذكر على سبيل المثال «شرح المقاصد» و «المواقف» و «شروح التجريد» للعلامهٔ الطوسى من قبيل الشرح القديم و شرح القوشجى و شرح العلامهٔ و الحواشى الفخريهٔ و الخفريهٔ و الحواشى الثلاثيهٔ للدوانى «القديم، الجديد، الأجد» و حواشى الدشتكى و غيرها من الكتب الكلاميهٔ من قبيل آثار و مؤلفات الإمام الفخر الرازى[54] فى الكلام و الفلسفهٔ، و آثار الغزالى فى الأخلاق و العرفانيات «جواهر القرآن» و «إحياء العلوم»، و من كتب الأقدمين أكثر ما لفت انتباهه و اهتمامه «الأثولوجيا» للشيخ اليونانى، حيث استفاد من هذا الكتاب فى مسائل مهمهٔ مثل حركهٔ الجوهر و اتحاد العاقل و المعقول و مسألهٔ علم الحق و بعض المسائل المتعلقهٔ بالمعاد الجسمانى و اتحاد النفس بالعقل الفعال و وحدهٔ الوجود، و قد أشار إلى ذلک بوضوح و دون أى تستر فى كل كتبه العلميهٔ.

---

[53] (1) و في مسألة الجواهر و الإعراض و رسالة الحركة استند ملا صدرا إلى عبارات جماعة كبيرة من قدماء اليونان في إثبات الحركة الجوهرية، و استشهد بها. و مثل هذه المصادر لم تكن في متناول عامة الفضلاء، و هذا دليل على كمال إنصاف ملا صدرا الذي أشار إلى أسماء هذه الكتب و المصادر بدقة تامة و احترام كامل.

[54] (2) لقد عرض ملا صدرا مفصلا في تفسيره للقرآن الكريم و« شرح أصول الكافي» إلى عقائد و آراء المتكلمين، و لم يتطرق في الكتب الفلسفية و العرفانية إلى مباحث الكلام بهذا المقدار.

إن معظم التحقيقات العلمية لملا صدرا حول أفكار و آراء القدماء استند فيها إلى «الأثولوجيا»، و مصادرها موجودة، و هذا الكتاب الفريد هو من أهم مصادر ملا

صدرا العلمية، و أكبر دليل على ذلك كثرة و تعدد استناده إلى هذا الكتاب كمصدر و افتخاره بقدرته على استنباط كل هذه المعارف من الأثولوجيا، و هذا ما من شأنه أن يبيّن إنصاف ملا صدرا، و يمكن القول أن ملا صدرا يستحيل أن يكون قد استفاد فى تحقيقاته العلمية الدقيقة و الرقيقة من مصدر أو شخص دون ذكر اسمه.

لذا و من هذا المنطلق نراه قد صرّح بأنه استفاد من العرفاء و الأقدمين من حكماء إيران الغابرة فى مسألة وحدة الوجود، و اتخذ من كتب اليونانيين القدماء مصادر له فى مسألة الحركة فى الجوهر، كذلك أورد أسماء مصادره فى رسالة الحركة و الجواهر و الإعراض و الأسفار فى مقام بيان فناء و اندثار العالم، و حمل مسلكه بعضا من الكلمات التى تفتقر لدلالة صريحة على غايته و مراده. كما أنه استند فى تحقيقاته الواسعة حول تجرد الخيال و المعاد الجسمانى و تجسّم الأعمال إلى خطابات و كلمات كبار العرفاء و خاصة محيى الدين و جزءا من تحقيقات شيخ اليونانيين فى الأثولوجيا، هذا الكتاب الذى اعتبر ملا صدرا كما غيره من العلماء أن كاتبه المعلم الأول أرسطو.

و من المراجع و المصادر الأخرى التى استند إليها ملا صدرا فى تحرير خطاباته و ليس فى تحقيقاته العلمية السامية، كتاب «إخوان الصّفا». و قد كان هذا الكتاب فى عصر ملا صدرا فى متناول المفكرين المتتبعين، و لم يكن ممكنا أن يستفيد منه ملا صدرا سرّا دون أن يفهم أحد ذلك[٥٥].

و من المصادر العلمية الأخرى لملا صدرا كتب الفارابى و شيخ الإشراق و الشيخ الرئيس و مقرريهم و محرريهم، و قد أشار ملا صدرا إلى ذلك بوضوح تام، و كتب على بعض هذه المصادر و المراجع شروحا و تعليقات.

كما أن كتب أحاديث الشيعة فى المسائل المتعلقة بالتوحيد و المعاد و مباحث النبوات و الولايات و المعارف الحقة و التفاسير تشكل مصادر أخرى واضحة استند إليها ملا صدرا، و استند أيضا فى شرح أصول الكافى إلى أخبار الشيعة و كتبهم المدوّنة فى أصول العقائد.

---

[55] (1) لقد استفاد ملا صدرا من آثار عين القضاة الهمداني، كتاب« زبدة الحقائق» .... و« آثار السهروردي» صاحب« العوارف» و« آثار عز الدين الكاشي» و المتقدمين و المتأخرين من العرفاء.

و قد بدا واضحا فى تفسيره للقرآن الكريم اطلاعه الكافى و الوافى على مسالک العامهٔ و الخاصهٔ و إحاطته بأقوال المفسرين من العامهٔ و الخاصهٔ.

و من المصادر المهمهٔ التى استند إليها ملا صدرا كتب «ابن عربى» و أتباعه

أمثال «القونيوى» و «حمزهٔ الفنارى» و «ملا عبد الرزاق الكاشانى» و آثار «ابن تركه الأصفهانى» و آخرين غيرهم. و يورد ملا صدرا اسم الشيخ و أتباعه بكل احترام و إجلال و تقدير لما يكنه للشيخ الأعرابى من احترام كبير يفوق سائر الحكماء و العرفاء.

لقد كشف ملا صدرا للعيان عن كامل مصادره و مراجعه و لم يخف شيئا منها بوجه من الوجوه.

و على سبيل المثال نقول إن ملا صدرا اطّلع على الأثولوجيا و وقف على آراء أتباعه و أترابه دون أن تتلون تحقيقاته بلون كل تلک التحقيقات الواردهٔ فى الأثولوجيا.

لقد برز ملا صدرا و نشأ و ترعرع علميا فى زمن كان فيه الأساتذهٔ و المفكرون يجدون أنفسهم فى ميدان العقائد المعروفهٔ ليس إلّا، و كانوا يقرّون إلى حدّ ما مبانى حكماء المشّائيهٔ، و قد استقر ملا صدرا فى مرتبهٔ أعلى من مراتب معاصريه، و أصبح بمثابهٔ المشرف على عقائد القدماء و آراء المتأخرين، حيث أوجد مسلكا جديدا و سطّر آثارا جليلهٔ فى المسائل و الأمور الإلهيهٔ لا يمكن لأحد أن يباريه فيها أو ينافسه عليها.

و قد اكتشفت روح التحقيق لديه همزات الوصل بين العديد من المسائل العلميهٔ التى تتوقف جميع المباحث الإلهيهٔ العاليهٔ عليها، و استدل على ذلک ببراهين متعددهٔ و مشارب مختلفهٔ.

و هذا ما دفع ببعض المقلدين غير الضليعين بالمبانى الحكميهٔ إلى الاعتقاد أنهم اكتشفوا مصادر صدر المتألهين المختارهٔ، و قالوا إن ملا صدرا لم ينشىء مسلكا خاصا به فى الفلسفهٔ، و جيّر تحقيقات الآخرين باسمه. إنهم حقا ليسوا من المدركين للمبانى الفلسفيهٔ، و يدّعون بغير حق حنكتهم بالمعارف الحكميهٔ.

إن تخصص ملا صدرا فى الفلسفهٔ استلزم منه عمرا كاملا قضاه بالمطالعهٔ و البحث و التحقيق.

كما أن المبانى الخاصهٔ بملا صدرا هى عبارهٔ عن مباحث دقيقهٔ و تحقيقيهٔ، بحيث إننا لو افترضنا وجود بعض منها فى كتب الأقدمين أو فى آثار العرفاء، إلا أنها لم تكن بسبک علمى مبرهن و مستدل، فقبل ملا صدرا

وقف كبار المحققين من الفلاسفة و الحكماء أمثال الفارابى و الشيخ و الخواجة و شيخ الإشراق، وقفوا عند هذه المسائل و الموضوعات، لكنهم برهنوا أحيانا على بطلان مثل هذه العقائد.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 56

لقد أصر ملا صدرا على تبيان جذور تحقيقاته فى كلمات و خطابات القدماء و العرفاء، فهو يعتقد مثلا فى مبحث الحركة الجوهرية أن جميع القدماء اعتقدوا بهذا القول، و لكن ما نقله عن القدماء فى هذا المبحث ظواهر غير مستدلة بل و يمكن حملها على خلاف مراده.

إن بعض الفروع المهمة التى يقيمها ملا صدرا على تحقيقاته الخاصة هى حقا محيّرة لأهل الفن. ففى باب علم النفس لكتاب «الأسفار» وردت سلسلة من المواضع مبتنية على الحركة فى الجوهر، و لكن ترتيب هذه الفروع و بيان التحقيقات الجميلة فى مختلف المسائل المتعلقة بالنفس بالشكل الذى بيّنه ملا صدرا لا نظير له فى عالم العلم. كما أن سائر المباحث الفلسفية من قبيل مبحث العلم و تجرد الخيال و غير ذلك من الأمور العامة قد طرحت على بساط البحث و التحقيق بشكل أو بآخر فى كتب ملا صدرا بحيث إن المحقق فى المشارب الفلسفية المختلفة و المتبحر فى عقائد المشائية و الإشراق و العارف و المحقق فى علم الكلام إذا ما أرادوا المقارنة بين كلمات ملا صدرا و تحقيقات الآخرين لصدّقوا أنهم لو وضعوا كل المحققين الإسلاميين فى كفّة و ملا صدرا فى الكفّة الأخرى لكانت كفّة هذا الحكيم المحقق هى الأرجح.

ثمة مسألة يجب الاعتراف بها و هى أن ملا صدرا نقل كثيرا من المباحث الفلسفية و العرفانية التى ليست من اختصاصه عن الآخرين دون ذكر المصدر.

و البعض استغل هذه المسألة و أوردها فى كتبه كمستند. إن عملا كهذا كان رائجا بين المحققين و المفكرين، و لم يكن يعدّ من العيوب، و هذا الأمر كان ملحوظا فى كتب الفقه و الأصول أكثر من سائر العلوم الإسلامية.

إن لملا صدرا سبكا خاصا به فى بيان و تقرير المبانى الحكمية و فى سرد المواضيع الفلسفية فى كتبه، و هذا ما يميّزه بشكل عام عن الآخرين، فهو يمتلك قوة إبداعية خلّاقة لم يشهد أحد نظيرا لها بين مؤلفى مختلف الفنون. فبعض مقالاته فى النثر اعتبرت نوعا من الشعر الفلسفى العالى[٥٦].

إن مصادر ملا صدرا فى التفسير و الحديث التفاسير التحقيقية للقرآن، ففى هذا العلم يعتبر ملا صدرا مفسّرا جامعا و محيطا بأقوال المفسرين الإسلاميين من تفاسير

---

[56] (1) انظر مقدمة الأستاذ جلال الدين همائي على« شرح المشاعري» الذي نشره هذا الحقير.
يقول المرحوم العلامة محمد رضا المظفر أحد كبار كتّاب هذا العصر، في« مقدمة الأسفار»: و هو كاتب موهوب لم نعهد له نظيرا في عصره و في غير عصره.

عرفانية مرورا بالتفاسير التى كتبت فى العلوم العربية و انتهاءا بالتفاسير التى وردت فى الأخبار المرويّة عن أهل بيت العصمة و الطهارة عليهم السلام حول القرآن. أما فى الحديث فقد رجع إلى أكثر كتب الحديث، و إلى أقوال المتكلمين فى الأصول و العقائد استند فى شرح أصول الكافى، و بحث بشىء من التفصيل فى تحقيقات جميع المحققين فى بسط و شرح أصول عقائد المتكلمين و المسائل المطروحة حول الآيات القرآنية و أصول العقائد الإسلامية.

*** إن طريقة التحرير و التحقيق لدى ملا صدرا مميزة بين تحقيقات الآخرين ممّا يمكّن المستأنس بأفكاره من التمييز بين كلماته و كلمات الآخرين، و هذه ميزة اختصّ بها ملا صدرا.

إن أول شخص كان ينوى أن يخطىء ملا صدرا و يذمه بصورة مباشرة المرحوم السيد ميرزا أبو الحسن جلوه 1312 ه. ق. و ذلک خلال حلقات تدريس المراجع العلمية لملا صدرا، و فى عصرنا أيضا حاول المرحوم السيد ضياء الدين درّى «ره» و عدد من الفضلاء المعاصرين الذين لا أتصور أن يحسبوا أنفسهم من المتفلسفين حاولوا و بكل إجحاف و جهل اتهام ملا صدرا بسرقة بعض الخطابات و المواضيع العلمية.

عمل السيد ميرزا أبو الحسن جلوه فى الأدبيات و علوم الرياضيات البسيطة فى المدارس القديمة فترة تتراوح بين سبعين و ثمانين عاما، و كان فى الإلهيات يميل إلى طريقة الشيخ، و كان يتناول كلمات الشيخ بشكل مبسط، لكنه لم يتخصص فى فلسفة الشيخ، و كان مبتدءا فى العرفانيات التى تعتبر من مقومات فهم كلمات ملا صدرا.

و قد لمس أساتذتنا أن جلوه كان يريد معارضة المرحوم السيد محمد رضا فى العلميات. و كان السيد محمد رضا (م 1306) المتخصص فى العرفانيات و الإلهيات قد بدأ بتدريس فلسفة المشائية و هى اختصاص المرحوم جلوه، و قد برع فى ذلک حتى أن الطلاب الأفاضل رجّحوا فلسفته على جلوه من حيث سعة الإطلاع و كثرة التحقيق و حسن الإدراک، إلّا أن السيد ميرزا أبو الحسن لجأ إلى تدريس «شرح الفصوص» و «مفتاح الغيب» فى العرفان، لكنه عدل عن ذلک من الصفحات الأولى لهذه الكتب لأنه لم يفلح فى التدريس، كما أجرى مناقشات حول كلمات السيد محمد رضا فى شأن وحدة الوجود، و قد ردّ الأخير على هذه المناقشات، و جاء هذا الرد فى رسالة له طبعت حول وحدة الوجود. إن عدم تخصصه فى فلسفة الشيخ بدا واضحا للعيان من مناقشته للحركة فى الجوهر و اتحاد العاقل و المعقول و وحدة

الوجود. و ما جعله يطرح مثل هذه المناقشات عدم تخصصه و عجزه عن الإبداع فى العقليات.

أما أولئک الذين اتصفوا بسعة الفكر و قدرة التحقيق و التخصص فى كلمات ملا صدرا، أمثال الحكيم المؤسس السيد على المدرس و العارف المتأله السيد محمد رضا الأصفهانى القشمئى و الحكيم السبزوارى و الشيخ القزوينى و الشيخ النورى و عشرات المحققين، كل هؤلاء رجّحوا ملا صدرا فى العلوم الإلهية على جميع حكماء المشائية بما فيهم الشيخ الرئيس مؤسس فلسفة المشائية فى الإسلام و شيخ الإشراق رئيس الإشراقيين.

لقد خضنا فى الحواشى و التعليقات التى كتبها المرحوم جلوه على الكتب الفلسفية، و لم نر تحقيقا علميا واحدا دالّا على أن المرحوم كان من أصحاب الرأى و الراسخين فى هذه المسائل، على عكس السيد على الحكيم و السيد محمد رضا و ملا عبد اللّه الزنوذى و الحاج ملا هادى السبزوارى، فلكل منهم تحقيقات عظيمة فى بيان و تقرير الفلسفة على طريقة ملا صدرا. و أن أعتقد بوجوب السعى للحصول على جميع المصادر و المراجع التى اعتمدت فى التحقيقات حول العلوم الإسلامية لمعرفة مدى اعتماد كل محقق و مفكر على نفسه فى تحقيقاته. إن البحث فى العلوم بشكل مبهم و غامض لا يمكن أن يثمر شيئا، لأن على كل شخص متتبع لأى علم كان و على كل ناقد لأى فن كان أن يكون متخصصا فى ذاک العلم أو فى هذا الفن لكى يتجنب الإنزلاق فى متاهات خطيرة. إن مدارسنا العلمية إذا ما اعتمدت منهاجا يضم سبل بحث جديدة و مرتكزة على تبحر القدماء سيكون لها طعم و لون آخران.

*** لقد تصوّر علماء الغرب أن الفلسفة الإسلامية قد اكتملت بواسطة الشيخ الرئيس، و أن تلامذته شيّدوا مبانيه و عملوا على نشرها فى بلاد إيران. أما الغزالى فقد قال بعدم صحة مبانى الشيخ و ردّ على كلماته و خطاباته، و هذا ما دفع بابن رشد الأندلسى للردّ على الغزالى. كما اعتبر البعض الخواجة الطوسى عالما رياضيا، فيما اعتبره البعض الآخر تلميذا مدافعا عن هذا المكتب و مروّجا لمسلک الشيخ الرئيس[57]

و وقف بوجه مخالفى الفلسفة و كشف عن مغالطات الفخر الرازى و كل من خالف الفلسفة.

و هذه الجماعة لا تؤمن بظهور فيلسوف باسم شيخ الإشراق بعد الشيخ، و أن هذا الفيلسوف كان له أثر كبير فى تأسيس الفلسفة الإشراقية و التبليغ لها، و أنه رفض كثيرا من المبانى الحكمية للشيخ، حتى أن بعض آرائه

---

57 (1) إن سبب خطأ هؤلاء المفكرين عدم تبحرهم و تمكّنهم في المتون العالية للفلسفة الإسلامية، و من هنا قال البعض أن مؤرخ الفلسفة يجب أن يكون فيلسوفا. قال المفكر المصري المعاصر يوسف كرم في مقدمة العقل و الوجود، طبعة 1956 القاهرة، ص 1: إذ إننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضا، و إنه لا يليق به أن يضع نفسه موضع الببغاء و يقصر همته على حكاية أقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها و الحكم فيها ....

و معتقداته قد تركت أثرا عميقا فى أفكار أتباع الشيخ الرئيس، كما أنه أبطل نهائيا بعض آراء المشائية. إن الخواجة الطوسى كان من جملة الذين أبدوا اهتماما كبيرا بفلسفة الإشراق، و يعتقد جمع من المحققين أن شرح العلامة الشيرازى على حكمة الإشراق مستنبط من دروس المحقق الطوسى. و من المتأثرين أيضا بأفكار شيخ الإشراق العلامة الشيرازى تلميذ الخواجة فى الفلسفة و الطب. لقد كان العلامة الشيرازى استاذا ماهرا فى فلسفة المشائية و الإشراق و الطب و المنطق و الرياضيات و الفلك، و هو يفوق الفخر الرازى و الغزالى فى هذه العلوم. إن شرحه لقانون الطب من أفضل الشروح، و كان حكيما راسخا و صاحب رأى و متبحرا فى التحقيقات الفلسفية «فلسفة المشّاء و الإشراق»، و لم يبلغ الغزالى و الفخر الرازى مقامه و مرتبته فى الفنون الحكمية.

إن المتبحر فى مبانى الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن ينكر التحوّل الكبير الذى طرأ على الفلسفة الإسلامية نتيجة آثار و آراء شهاب الدين السهروردى[58].

و من جملة الأشخاص الذين يجلّون عقائد و آراء شيخ الإشراق الفيلسوف الكبير فى العهد الصفوى السيد المحقق الداماد الذى تأثر كثيرا بشيخ الإشراق.

و لا يمكن لأحد أن ينكر أو يتجاهل تأثير أفكار شيخ الإشراق على آراء الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فهو لا يقل شأنا فى التحقيقات الفلسفية عن الشيخ الرئيس. إننا و من منطلق بحثنا فى آراء و عقائد الفلاسفة و العرفاء الإسلاميين نؤمن أن أفكار شيخ الإشراق كانت سببا فى تحوّل كبير طرأ على الفلسفة الإسلامية، و أن الكتب التحقيقية لملا صدرا الشيرازى هى محل بروز بعض أفكاره و معتقداته.

لقد بيّنا فى شرح حال ملا صدرا و آرائه الفلسفية[59] و مقدمة شرح المشاعر

موارد الاختلاف بين ملا صدرا و الشيخ الرئيس و أترابه و أتباعه، و أثبتنا أن كتب ملا صدرا أكثر عمقا و تحقيقا من أفكار و آثار الشيخ فى بيان تحقيق المسائل الفلسفية و التدقيق فى معضلات الفن الإلهى، و أن أتباعه و أنصار فلسفته يفوقون أنصار الشيخ، و أن حلقات تدريس فلسفته كانت و لسنين طويلة بل لقرون متمادية مليئة بالمفكرين و المحققين الراسخين.

---

58 (1) لقد اهتم عرفاء الإسلام بشيخ الإشراق و أفكاره اهتماما كبيرا، فقد ورد اسم شيخ الإشراق في« تمهيد القواعد» لأبي حامد ابن تركه و« شرح تمهيد ابن تركه» لأحد أحفاد أبي حامد. كما أن شارح« المفتاح» حمزة الفناري صاحب كتاب« مصباح الأنس» نقل في مباحث عالم المثال عن تحقيقات هذا الحكيم المتأله.

59 (2) طبعة مشهد 1342 ه. ق.

*** لقد كان مكتب أصفهان و إلى حدّ ما شيراز و أخيرا طهران و لسنين طويلة مركزا لتدريس و تعليم الأفكار الفلسفية و العرفانية، و كانت جميع شعب العلوم العقلية من حكم المشائين و الإشراقيين و العرفانيين و الصوفيين تدرّس فى هذه المراكز، و لكن أفكار و آراء ملا صدرا التحقيقية كانت رائجة أكثر من غيرها. أما اليوم فإن مدينة قم المقدسة هى مركز تدريس الفلسفة الإسلامية.

و رغم أن عددا قليلا من مفكرى الغرب يعتقدون بأن الفلسفة الإسلامية و المعارف المتعلقة بالمبدأ و المعاد لم تنته عند ابن رشد أو الخواجة الطوسى، إلّا أن المعتقد الرائج فى مدارس أوروبا و مؤخرا أمريكا هو ما ذكرناه آنفا.

و الملفت فى الأمر أن المفكرين فى البلدان الإسلامية بينهم أساتذة الجامعات المصرية مصرّين على هذا المعتقد بالرغم من أن كتب شيخ الإشراق و ملا صدرا فى متناولهم.

و الدليل على ما ذكر أن نسخة الإلهيات الشفاء للشيخ الرئيس قد طبعت فى مصر بمناسبة ألفية هذا الفيلسوف، كما تم نقل عدد من نسخ هذا الكتاب من إيران إلى هناك بينها نسخ طبعت فى طهران و تحمل حواش لملا صدرا و هذا ما يؤكد أن المفكرين المصريين لا بد و أن يكونوا قد اطلعوا على حواشى ملا صدرا.

إن السبب الأساس فى غفلة الأفاضل المصريين العاملين فى حقل الفلسفة و العرفان الإسلاميين عدم تعمقهم و سطحيتهم فى المبانى الصعبة للفلسفة و العرفان، و لا بد أن يكون مردّ هؤلاء السادة فى تاريخ الفلسفة و تحوّلها فى الشرق كتب الغربيين، و لم يحققوا فى هذا الأمر خلال مطالعتهم للكتب الفلسفية بعد الشيخ مثل كتب و رسائل شيخ الإشراق و كتب ملا صدرا التفصيلية و آثار ميرداماد مما جعلهم غافلين عن هذا التحوّل الأساس.

إن الآثار التى وصلتنا من المفكرين المصريين هى آثار متكاملة تحوى تحقيقات قيّمة حول ما يتعلق بالمسائل الرائجة فى جامعات فرنسا و انجلترة و ألمانيا.

و هؤلاء لا نظير لهم فى فهم و إدراك عقائد فلاسفة الغرب و مطالعة آراء الفلاسفة الجدد فى الممالك الإسلامية.

لكن معلوماتهم عن أفكار و آراء الفلاسفة المسلمين، و تحقيقهم فى المبانى و المسائل المدونة فى كتب الشيخ الرئيس و العرفاء المسلمين من أمثال محيى الدين، بسيطة نسبيا، حتى أنهم يرجعون إلى تحقيقات الأوروبيين حول الشفاء و الإشارات و كتب محيى الدين مثل الفتوحات المكية و الفصوص لفهم و إدراك ما يصعب عليهم فهمه فى هذه الكتب، لكننا لا نعرف من هو مضطلع فى هذه العلوم بين الأوربيين، على عكس إيران التى تدرّس هذه العلوم فى مدارسها التعليمية منذ قديم الأيام، فقد اشتهر أساتذتنا بالرسوخ فى تدريس هذه الكتب.

من المفكرين المصريين الذين جهدوا فى مطالعة الأفكار و العقائد الخاصة بعرفاء الإسلام، المفكر المعاصر الأستاذ العلامة أبو العلاء عفيفى من سكنة الإسكندرية، فقد شرح «فصوص الحكم» لمحيى الدين و علّق عليها و استمد قدرته من استاذه نيكلسون فى حل مشاكل الفصوص- حسب اعترافه بذلك فى مواضع متعددة-.

هذا فى حين أن الأستاذ الفقيد نيكلسون هو نفسه ضعيف جدا فى فهم المشاكل العرفانية العلمية، فهو متكلّف جدا فى كتاباته، و هذا ما يشعر قارىء آثاره بالندم، أضف إلى ذلك أنه وقع فى أخطاء جسيمة جدا فى فهم مشاكل العرفان و التصوف.

و قد تحدثت عن ذلك مفصلا فى شرحى للفصوص و شرحى لمقدمة القيصرى.

إن المقدمة التى كتبها مفكر مصرى معاصر على كتاب «الشفاء» للشيخ قسم الإلهيات لا تفى بالغرض فى تعريف كتاب «الشفاء»[٦٠]. لقد طبع الكتاب بمواصفات عالية قياسا بالنسخ المطبوعة من الكتاب، و تصدّرت الكتاب مقدمة سلسة و ميسرة و فريدة فى بعض جوانبها لكنها جاءت فى مقام تعريف الشفاء و التحقيق فى متن الكتاب و بيان أفكار الشيخ و تأثيره فى الأفكار و العقائد، جاءت سطحية جدا

و خاوية[٦١]. لكن متن الشفاء قد طبع بشكل دقيق جدا، و وضع أفضل نسخ منه فى متناول المفكرين.

*** إن أكبر دليل على أن هؤلاء المفكرين قد تأثروا مباشرة بالمراجع الغربية فيما يخص مسيرة الفلسفة الإسلامية فى العالم المتمدن هو ما ذكره الأستاذ العزيز الدكتور إبراهيم مدكور فى مقدمة إلهيات الشفاء-

---

60 (1) كتاب« الشفاء»، الإلهيات، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس« قده» مع مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور و تحقيق للأب قنواني و سعيد زايد.

61 (1) إن مدرسي الفلسفة في إيران في طريقهم إلى الزوال، و إذا ما استمر الوضع على هذا المنوال سنضطر نحن أيضا إلى الرجوع إلى الغربيين لتعلّم متون الكتب الفلسفية و العرفانية الإسلامية. إن جامعات إيران لم توفّق حتى الآن في إقامة احتفال بمناسبة مرور أربعمائة عام على ولادة ملا صدرا، في حين أن الحكومة الهندية قد أقامت احتفالا بهذه المناسبة في كلكتا بشكل يليق بمكانة هذا الحكيم.

المجلد الأول[62]، «الإلهيات فى العالم العربى» سبق لنا أن عرضنا لأثر كتاب الشفاء فى العالم العربى، و بيّنا أنه كان دعامة قوية من دعائم الفكر الإسلامى العلمى و الفلسفى منذ القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر للهجرة. إذ وقفنا عند الإلهيات خاصة، وجدنا أنه كان من أشد أقسامه تأثيرا، لأنه يدور حول مشاكل شغلت الأذهان و كانت أساس البحث فيما سمّى بعلوم المعقول[63].

و فى حياة ابن سينا كان تلاميذه يتذاكرونه، و فى مقدمهم الجوزجانى و بهمنيار و تابعهم فى ذلك تلاميذهم كاللوكرى و الغيلانى من رجال القرن الخامس الهجرى و السّرخسى و النيسابورى من رجال القرن السادس و هنا تتصل السلسلة بنصير الدين الطوسى الذى يعدّ تلميذا مخلصا لابن سينا، و إن تأخر عنه بنحو قرنين و نصف، و قد وقف من «إلهياته» موقف الشارح و المدافع ...».

و قبل الخواجة أسس مكتب على يد شيخ الإشراق سمّى بمكتب الإشراق، صرف الأنظار إلى حدّ ما عن الشفاء و ما ورد فيه من أفكار فى المباحث الربوبية، و قد حلّ الشيخ المقتول كثيرا من المعضلات الفلسفية مما استأثر بأفكار و اهتمام أهل الرأى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 63

«... و إلى جانب هؤلاء نجد مفكرين عظماء من مفكرى الإسلام فى القرن الخامس للهجرة تعاصرا و تلاقيا فى كثير من اتجاهاتهما، و نعنى بهما الغزالى و الشهرستانى قرءا الإلهيات و ألمّا به إلماما دقيقا، و أدركا ما فيه من مواطن الضعف ...

و يجىء ابن رشد فى القرن السادس، فيختم سلسلة كبار الفلاسفة الإسلاميين، و فى تفسيره لما بعد الطبيعة يرجع لابن سينا رجوعه إلى المشائيين الآخرين و يعرض الآراء المختلفة، و فى العصور الأخيرة، يمكننا أن نشير إلى النّسفى و الأيجى و التفتازانى ...».

من هذه العبارات المأخوذة من مصادر و مراجع غربية يتضح لنا أن هؤلاء المفكرين لا يرجعون بأنفسهم إلى آثار الحكماء و المفكرين، و هم غافلون عن تقدم و تطور الفلسفة الإسلامية فى إيران مركز تكوين العقائد العلمية و دراسة الحقائق المتعلقة بأهم المسائل الفلسفية.

---

[62] (2) إلهيات الشفاء، طبعة القاهرة 1380 ه. ق، 1960 م، مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور ص 26.

[63] (3) لم تكن كتب الشيخ رائجة في جميع البلدان العربية كما كانت في إيران، و ليس هناك بين جميع الأقوام من هم مثل الإيرانيين في استعدادهم الفلسفي، فهم مؤسسوا المسالك الفلسفية في العالم الإسلامي. و قد كتب الإيرانيون كتبهم بالعربية لأنها كانت لغة العلم يومذاك، و لسوء حظنا نحن الإيرانيين فإن الغرب و أمريكا اعتبروا كل هؤلاء المفكرين عربا، و هنا لا بد للمسؤولين العلميين و الجامعيين أن يفكروا بحل لمنع إضاعة حقوق الإيرانيين.

إن الإنسان يجب أن يكون جاهلا لمسيرة الفلسفة الإسلامية و غافلا عن التحقيقات الموجودة فى الكتب الفلسفية ليرجع إلى الأيجى بدل شيخ الإشراق، و إلى ملا سعد التفتازانى بدل العلامة الشيرازى، ثم يأتى إلى ذكر الشيخ العزيز العارف النّسفى إلى جانب متكلمين بين مسلكه و مسلكهم بون شاسع.

يمكن أن نصنف شيخ الإشراق فى رديف أبو على فى الإلهيات الخاصة بمرتبة الوجود أو أعلى منه بقليل. فقد درس شيخ الإشراق فى مكتب المشائية، لكن نبوغه الفكرى منعه من أن يكون متعبدا صرفا فى الآراء التى كانت سائدة يومذاك. أما الغزالى فيجب أن لا نحشره فى صفوف الحكماء الإلهيين، لأن الغزالى بحسب عقائده يقول بآراء الأشاعرة، و روحه التى لا تتلائم مع التعقل المحض هى روح وعظ و خطابة، فهو يعارض الفلسفة شأنه شأن الفخر الرازى، و لا تهمه الدقائق الفلسفية، و ليست لديه مقدرة فكرية على التشخيص العميق. و لعلنا لا نجد فى كتبه معضلة واحدة من تلك الموجودة فى أصول و مبانى حكماء المشائية.

إن الإشكالات الأساسية على مبانى الفلاسفة يجب البحث عنها فى كتب الفلاسفة أنفسهم كما فعل شيخ الإشراق عند ما ناقش كثيرا من قواعد المشائية و أبطل قواعد و أقام محلها أخرى دون أن تزل قدمه عن طريق العلم، فهو لم يجعل المجهول معلوما و لا الناقص كاملا.

***

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 64

إن غفلة مفكرى الشرق الأوسط و خاصة فضلاء المدارس الإسلامية عن مسيرة الفلسفة و العرفان فى إيران بعد الخواجة لتبعث على الأسف، خاصة و أن معظم المباحث التى جرت هى حول العقائد الدينية و الحقائق الإسلامية.

إن الفلسفة الإسلامية لم تتوقف عند الخواجة، بل أن أصول و قواعد حكمة المشاء و الإشراق قد اندمجت فيما بينها، و دفع سطوع القواعد العرفانية الإسلامية بأتباع المشّاء و الإشراق إلى التأثر بمسلك العرفان، و كانت لهذه المسيرة نقلة نوعية و حركة سريعة فى عهد ملا صدرا مما أدى إلى حصول تغيير كلى فى المبانى الفلسفية و ظهورها من الخفاء إلى العلن ما دفع بطلاب المعرفة و الحكمة إلى الإنصهار فى هذه الطريقة و اكتشفوا حقيقة أنهم فى غنى عن سائر المسالك و المشارب، و من هنا جاء فتح المفكرين لفصل جديد فى الحكمة الإلهية.

و مع بروز صدر المتألهين يمكن القول أن علوم الحكمة الإلهية فى الشرق قد تطورت و تمت بميزان تطور و نمو العلوم الطبيعية فى الغرب.

أما منزلة ابن رشد فى عالم الفلسفة، فمما لا شک فيه أن ابن رشد کان رجلا صاحب ذوق و استعداد، لکنه على عکس تصورات علماء الغرب و بعض المفکرين العرب لم يکن راسخا و مضطلعا فى فلسفة المشائية، أى المسلک الذى يدافع عنه.

إن ذوق ابن رشد ذوق فلسفى، و من خلاله استنتج أن الغزالى منحرف و الشيخ الرئيس غير منحرف، و لکن ذلک لا يکفى لأن يکون المرء فيلسوفا. لقد وقع ابن رشد فى أخطاء عجيبة غريبة فى بعض المشاکل العلمية، و صدرت منه کلمات کثيرة خارجة عن نطاق الصواب، و فى تحقيقاته فى بعض المسائل کان يخرج من واد إلى واد آخر، و کان يعتمد الخطابة بدل الاستدلال و نحن فى هذه المقدمة لسنا فى صدد تحليل و نقد عقائد و أفکار ابن رشد. لقد لجأ ابن رشد بسبب عدم إحاطته بأفکار فلاسفة الإشراق و عدم إدراکه لأفکار الأفلاطونيين المتقدمين و المتأخرين لجأ إلى تخطئة الفارابى الذى کان يميل فى المباحث العقلية إلى الذوقيات و العرفانيات، و کان ينعته بالمتکلم، فى حين أن الشيخ الرئيس کان يجلّ أرسطو و الفارابى فقط و يعتبرهما من جملة الأشخاص الذين لم يقولوا جزافا قط.

و من المسلم به أن المرء الملمّ بمبانى فلسفة المشائين و مسلکهم ليقع فى حيرة من أمره إذا ما أراد أن يقارن بين ابن رشد الذى يدافع عن الشيخ فى مقابل الغزالى و بين الخواجة مقرر و محرر کلام الشيخ، فالخواجة کلما کان متعادلا فى الإدراکات کان ابن رشد على عکسه تماما. نحن لا نتوقع المزيد من أولئک الذين صنفوا الغزالى فى عداد الفلاسفة الإسلاميين کالفارابى و ابن سينا، إن الغزالى لا يلتزم

بالقواعد الفلسفية و يصعب عليه درک المشکلات و المعضلات الفلسفية.

و ينبغى أن نعرف أيضا أن فلسفة الإشراق برزت فى المدارس الإيرانية فى أواسط نضج فلسفة المشّاء و أخذت تصرف الأنظار عن مسلک المشاء إليها، و يجب أن تتضح لنا هذه المسألة و هى إلى أى مدى کان تأثير المفکرين المسلمين فى عصورهم فى التحوّل الذى طرأ فى مجال العلم و المعرفة، فمنذ فترة تتراوح بين 40 و 50 عاما حيث راجت فى إيران طريقة البحث المستند، و غيّر مفکرونا بالتبعية من المحققين الأوروبيين طريقة التحقيق التى کانت سائدة قديما، و وقعوا فى أخطاء فى إظهار عقيدتهم و رأيهم فى جزء من العلوم التى کانت تدرس فى إيران أو کانت موجودة فى أحد العصور الإسلامية.

إن الخدمات الجليلة التى أسداها المفکرون و العرفاء لا يمکن تجاهلها و لا يمکن البحث عن ثمرة أفکارهم فى کتب الغير، فالتصوّف مثلا بما هو عليه من سبک و مسلک و تحقيقات عالية هو وليد أفکار عرفاء الإسلام الذين اتخذوا من القرآن الکريم و روايات أهل البيت عليهم السلام مصادر و مراجع لهم.

إن وجود التصوف لدى الأقوام و المسالک الأخرى، و وجود أفكار مشابهة لأفكار المتصوفة فى الكتب الفلسفية القديمة ليس دليلا على أن مفكرينا قد استفادوا بشكل مباشر من هذه الآثار و الأفكار التى كانت بعيدة من وجهة نظرهم.

إن التصوّف بالمعنى الوسيع للكلمة موجود فى جميع الأديان الحقة.

إن جميع الأنبياء قد دعوا أتباعهم إلى الإيمان باللّه عبر سلوک طريق الباطن و الذات، و سلوک هذا الطريق فى الدين الإسلامى المبين أمر واسع و جامع و كامل لا يحتاج لأفكار الآخرين، و يستحيل أن يكون التصوّف و هو سلوک طريق الباطن موجودا فى سائر الأديان السماوية أو أفكار الفلاسفة الإلهيين كما هو فى الإسلام.

و من المسلم به أن عرفاء الإسلام قد تأثروا فى تدوين الكتب العرفانية بفلاسفة الإسلام، و مواد تحقيقات فلاسفة الإسلام هى عبارة عن الفلسفة اليونانية القديمة.

و قد بيّن الإسلام و بشكل تحقيقى تلک المسائل الفلسفية المتعلقة بالمبدأ و المعاد و المعارف الحقّة، و نتيجة لذلک برز العرفاء الإسلاميون فى مسألة التحقيق بالمعارف العقلية المتعلقة بعلم المبدأ و علم المعاد، و فاقوا أهم الفلاسفة المسلمين، و لا شک أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بمعتقدات عرفاء الإسلام.

إن التصوّف الحقيقى مستنبط من الأحاديث النبوية الشريفة و روايات أهل البيت عليهم السلام و لا يمكن أن يكون للتصوف مرجع أو مصدر آخر.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 66

إن سرّ وقوع غالبية المؤرخين شرقيين كانوا أم غربيين فى أخطاء كبيرة هو أنهم لم يكونوا فلاسفة.

و مما لا شک فيه أن مؤرخ الفلسفة يجب أن يكون متخصصا فى الفلسفة إن لم نقل فيلسوفا، لا أن يكتفى فقط بسرد أقوال الفلاسفة و العرفاء دون محاولة منه لمعرفة العصر الذى نضجت فيه تلک الآراء الفلسفية الدقيقة، و من أين نشأت و كيف تأثر الفلاسفة المتأخرون من المتقدمين.

إن الأخطاء العديدة التى وقع فيها جمع من المستشرقين فى تقييمهم للإيرانيين و جميع المفكرين المعاصرين المسلمين من مصريين و عراقيين و غيرهم هى نتيجة عدم تخصصهم و تفحصهم فى الفلسفة و العرفان الإسلاميين.

إن التصوف المعمول به بين عرفاء الإسلام هو نتيجة تحقيقات واسعة أجريت و على مدى قرون متمادية فى المدارس الإسلامية.

إن العرفان العلمى و العملى أصبح بعد قرن من بزوغ فجر الإسلام علما مستقلا، و بدأ أهل المسالک بتدوين فن العرفان، و أخذ هذا العلم ينمو و ينتشر تدريجيا حتى عصر الشيخ الأكبر صاحب الفصوص و الفتوحات. إن محيى الدين هو مكمّل أو بالأحرى مؤسس العرفان العلمى بالسبک المتداول، و قد توسّع فى هذا العلم من مختلف جوانبه إلى حدّ باتت فيه آثاره و كتبه مراجع تعتمد فى البحث و الاستدلال و تحرير العقائد، و قد حرّر تلاميذه و أتباعه من بعده مبانيه بسبک جدير بالإهتمام. و قد نضج هذا العلم فى إيران أكثر من سائر الممالک الإسلامية، كما أن الإيرانيين يتقدمون على جميع المسلمين فى كافة العلوم الإسلامية و تحرير و تقرير العلوم و المعارف، حيث كان فضلاء الحوزات قديما من الإيرانيين، هذه الحوزات التى كان يحتشد فيها طلبة العلم من جميع البلدان الإسلامية، و كان المفكرون الإيرانيون بارزين فى كل المعارف الإسلامية و العلوم المتداولة فى العهد الإسلامى.

ففى الحوزة العلمية فى النجف الأشرف حيث كنت أدرس و كان هناک عدد كبير من طلبة العلم من أفغانستان و باكستان و الهند و التبت و القطيف و البحرين و الإحساء و العراق، كان الطلبة الإيرانيون هم المحققين و الفضلاء و أصحاب الرأى فى هذه الحوزة، فهم يمتازون بقريحة خاصة فى العلوم و المعارف تميّزهم عن غيرهم.

إن بروز بعض الوقائع و وجود المستبدين أدى إلى تأخّر هذه المملكة عن قافلة التمدن الصورى و المعنوى، نأمل أن تتفجر فى القريب العاجل الطاقات و الاستعدادات الكامنة لتعود مملكتنا كالسابق رائدة قافلة التمدن و العلوم و المعارف.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 67

لقد شهدت الفلسفة فى إيران بعد الخواجة و أتباعه تحوّلا كبيرا و كانت فى عهد الصفوية فى أوج رواجها، فيما توقفت فى سائر الممالک الإسلامية عند ابن رشد و آخرين، و بقيت هذه الممالک فى غفلة عن التحول الكبير الحاصل فى إيران لا علم لها بوجود مئات العرفاء و الفلاسفة المحققين الذين شكّل كلّ منهم مشعلا و ضاءا فى المعارف الإسلامية.

إن السبيل الوحيد للفت أنظار البلدان الإسلامية إلى هذا التحوّل هو انعكاس هذه الأفكار فى العالم الغربى. و قد خطاه هانرى كوربين و هو بروفسور فى جامعة السوربون خطوات مؤثرة فى هذا المجال، و يقوم عدد من

الفضلاء الإيرانيين بمساعدته بكل إخلاص لإيصال جهوده الخيّرة فى هذا المجال إلى برّ النجاح، و سأشير إلى ذلک فى هذه المقدمة. إننى أكنّ احتراما خاصا لهذا المستشرق المحقق الذى يعمل منذ ثلاثين عاما تقريبا فى نشر المعارف الإسلامية فى العالم الغربى، و يا ليت مفكرينا يقتدون بهذا المستشرق المحقق و يعملون على ترويج المعارف الإيرانية فى العالم.

***

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 68

شرح حال مير داماد و مفكرين متألهين و الحكماء المتقدمين على ملا صدرا و أساتذته

قبل ظهور ملا صدرا و انتشار أفكاره، كان «ميرداماد» و الحكيم العارف «ميرفندرسكى» من المدرسين الرسميين للعلوم العقلية. كما أن الشيخ البهائى كان مدرسا فى العلوم العقلية و النقلية، و قد شارک ملا صدرا فى حوزة الشيخ بهاء الدين العاملى لفترة قصيرة لتلقى العلوم المعقولة إضافة إلى دراسته العلوم النقلية من فقه و أصول و علم الرجال و الحديث، لكنه لم يستفد استفادة تذكر، و قد اعتبره الملا استاذا له فى العلوم الشرعية، حيث قال فى مقدمة شرح أصول الكافى: «حدّثنى شيخى و أستاذى و من عليه فى العلوم النقلية استنادى، عالم عصره و شيخ دهره، بهاء الحق و الدين، محمد العاملى الحارثى الهمدانى نوّر اللّه قلبه بالأنوار القدسية عن والده الماجد المكرم و شيخه الممجد المعظم الشيخ الفاضل الكامل حسين بن عبد الصمد أفاض اللّه على روحه الرحمة و الرضوان و أسكنه دار الجنان عن شيخه و أستاذه النبيل عماد الإسلام و فخر المسلمين زين الدين الشيخ العالى الكركى «قده» عن الشيخ الورع الجليل على بن الهلال الجزائرى ...».

و فى مقدمة شرح أصول الكافى[٦٤] أشار بعظمة و إجلال إلى أستاذه الحاذق مير داماد قائلا:

«و أخبرنى سيدى و سندى و أستاذى فى المعالم الدينية و العلوم الإلهية و المعارف الحقيقية و الأصول اليقينية، السيد الأجلّ الأنور، العالم المقدس الأطهر، الحكيم الإلهى و الفقيه الربانى، سيد عصره، و صفوة دهره، الأمير الكبير، و البدر المنير، علامة الزمان، أعجوبة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 69

[64] (1) لقد كان ملا صدرا أستاذا ماهرا في العلوم النقلية بما فيها علم الرجال و الحديث. و هذا الشرح يعكس مهارته في الفنون النقلية، كما أن تفسيره للقرآن يحكي عن سعة باعه و كثرة اطلاعه و مهارته في علم التفسير، و من خلال تفكره في الآيات القرآنية الكريمة استطاع حلّ عدة مسائل في علم التوحيد و المعاد. و قد نقل ملا صدرا في تفسير القرآن و شرح الكافي موضوعات فقهية و أصولية و أخرى في علم الرجال عن الشيخ البهائي.

الدوران، المسمى بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسينى قدّس اللّه عقله بالنور الربانى عن أستاذه و خاله المكرم المعظم، الشيخ عبد العالى الكركى «ره» عن والده السامى المطاع المشهور اسمه فى الآفاق و الأصقاع الشيخ على بن عبد العالى المذكور مسندا بالسند المذكور و غيره إلى الشيخ الشهيد، محمد بن مكى «قدس سره» عن جماعة من مشايخه منهم الشيخ عميد الدين عبد المطلب العالى الكركى «ره» عن والده السامى فخر المحققين أبو طالب محمد المكى و المولى العلامة مولينا قطب الدين الرازى عن الشيخ الأجلّ العلامة آية اللّه فى أرضه جمال الملة والدين أبى منصور الحسن بن مطهر الحلى «قده» عن شيخه رئيس الفقهاء و الأصوليين نجم الملة والدين أبى القاسم جعفر بن الحسن بن السعيد الحلى عن السيد الجليل النسابة فخار بن معد الموسوى عن شاذان بن جبرئيل القمى، عن محمد بن أبى القاسم الطبرى، عن الشيخ الفقيه أبى على الحسن عن والده الأجلّ الأكمل، شيخ الطائفة، محمد بن حسن الطوسى نوّر اللّه مرقده «ح» و عن العلامة جمال الملة والدين عن استاذه أفضل المحققين، سلطان الحكماء و المتكلمين، خواجة نصير الملّة و الحكمة و الحقيقة والدين محمد الطوسى «روّح اللّه رمسه» بالنور القدسى عن والده محمد بن الحسن الطوسى عن السيد الجليل فضل اللّه الراوندى عن سيد المجتبى بن الداعى الحسنى «الحسينى خ، ل، ى عن الشيخ الطوسى، عن الشيخ الأعظم الأكمل المفيد، محمد بن محمد بن النعمان الحارثى «سقى اللّه ثراه» عن الشيخ الأجل ثقة الإسلام و قدوة الأنام محمد بن على بن بابويه القمى أعلى اللّه مقامه، عن أبى القاسم جعفر بن قولويه عن الشيخ الجليل ثقة الإسلام، سند المحدثين، أبى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى ...».

و قد استفاد ملا صدرا فى العلوم النقلية من الميرداماد أيضا، لأن الميرداماد كان صاحب حوزة كبيرة فى الفقه و الأصول و كان صاحب رأى فى جميع الفنون النقلية.

لقد كان لميرفندرسكى و ميرداماد حوزة تدريسية جليلة تتلمذ على أيديهما عدد كبير من الطلبة. و قد برز فى الحوزة العلمية فى أصفهان ملا شمساى الكيلانى و السيد حسين الخوانسارى و ملا رجب على التبريزى و ملا محمد باقر السبزوارى و عدد آخر من فضلاء هذه الحوزة الذين درسوا فيها. و كان ملا حيدر الخوانسارى صاحب زبدة التصانيف أستاذ المحقق الخوانسارى من المعاصرين لميرفندرسكى و ميرداماد.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 70

ميرداماد و ميرفندرسكى

خلف ميرداماد مؤلفات كثيرة فى العلوم العقلية و النقلية بسبک خاص، و کل مؤلفاته قيّمة و تحقيقية و ذات مغزى. فقد كان ميرداماد أستاذا ماهرا و حاذقا فى جميع الشعب العقلية بما فيها العلم الإلهى و الرياضيات و الطبيعيات، و كان فى العلوم النقلية منها الفقه و الأصول و علم رجال الحديث محققا حاذقا، و فى الأدب العربى كان متبحرا.

و من مؤلفاته القيمة و التحقيقية نذكر القبسات[٦٥]، الصراط المستقيم، الأفق المبين، الإيماضات، تقويم الإيمان، خلسة الملكوتية، نبراس الضياء، السبع الشداد، جذوات، تشريق الحق، ضوابط الرضاع فى الفقه، رسالة فى: الجيب الزاوية، رسالة فى: النهى عن التسمية، الإيقاضات، الرواشح السماوية، شارع النجاة و الإعضالات.

و قد توفى ميرداماد قبل ميرفندرسكى بعشر سنوات، و كان مير أبو القاسم خلال هذه الفترة مشغولا بالتدريس ولديه تلامذة كثير.

إن أفكار تلامذة ميرفندرسكى تدور حول كلمات الشيخ الرئيس و فلسفة المشاء، و هذا إن دلّ على شىء إنما يدل على أن المير كان يدرس آثار المشاء أى كتب الشيخ الرئيس، و كان لتبحره فى مختلف العلوم و اطلاعاته الواسعة حول مختلف المشارب و المسالک أفضلية على جوانبه التحقيقية. و على عكس ميرداماد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمهٔج 1، ص: 71

الذى كان صاحب رأى فى العلوم العقلية و النقلية و صاحب تحقيقات دقيقة حول مشاكل العلوم و معضلاتها، فإن ميرفندرسكى ردّ الحركة فى الجوهر و اتحاد العاقل و المعقول و المثل الأفلاطونية و المثل المعلقة. و كان يقف إلى جانب المشائين فى كافة نقاط الاختلاف بين المشاء و الإشراق.

و كانت كتبه الدراسية هى نفسها كتب الشيخ الرئيس. و فى رسالة له اعتبر حركة القول بالمثل النورية باطلة و أنكر صراحة التشكيک فى الذاتيات، و شدّد فى بعض خطاباته و كلماته فى إنكار وجود البرزخ الصعودى و النزولى.

كما أنه أنكر كل ما يمكن أن يعتقد به فيلسوف إشراقى، و آمن بكل ما يجب أن يؤمن به حكيم مشائى، و لم نلحظ فى آثاره الاستدلالية تطرفا أو بالأحرى ميولا لحكمة الإشراق و الفلسفة الذوقية.

---

[65] (1) كتاب« القبسات» لميرداماد من الكتب التحقيقية النادرة في الفلسفة، و قد كتب ملا شمساي الكيلاني حاشية على مواضع مختلفة من الكتاب. و قد كتب أحد تلامذة ملا صدرا و يدعى آقاجاني المازندراني شرحا مبسطا على« القبسات». و قد أورد المرحوم الفاضل الشيخ محمود البروجردي ترجمة مختصرة عن المير في الصفحة الأخيرة من« القبسات»، طبعة 1314 ه. ق، طهران، و قد خط المرحوم الشيخ أحمد تفرشي هذه الترجمة و حواشي القبسات بخط يده.
و في هذه الترجمة يقول المرحوم الشيخ محمود: رأيت خلال سفري إلى مشهد و بالتحديد في مدينة كركان شرحا مفصلا« للقبسات»، نسيت اسم مؤلفه أو كاتبه. و قد بحثت عن هذا الشرح فترة طويلة إلى أن وجدته في مكتبة المعهد الإيراني- الفرنسي، و قد وصف الشارح ملا صدرا بصدر المحققين و أستاذنا صدر المتألهين.

إن الذين عملوا على تبيان آثاره و أحواله اعتبروه فيلسوفا إشراقيا و مفكرا صوفيا، و قد حرر هؤلاء كل ما كان يأتى على لسانه، غير مبالين لآثار و عقائد هذا الرجل الكبير فى مجال التحقيق.

إن سبب هذا الخطأ هو طريقۀ عيش هذا المفكر الإيرانى و حريۀ عمله.

لقد كان ميرفندرسكى يميل إلى الحياۀ البسيطۀ و غير المكلفۀ. فقد كان المعلم الثانى يعيش حياۀ الفقراء و الدراويش رغم أنه مؤسس مسلك المشاء فى الإسلام و مروّج آراء أرسطو، و طريقۀ العيش هذه كانت سببا فى اعتبار المعلم فيلسوفا إشراقيا و مروّجا للأفلاطونيۀ من قبل بعض ممن ترجم حالاته.

إن ردود ميرفندرسكى على أسئلۀ السيد مظفر الكاشى تؤيد ميوله لأفكار الشيخ الرئيس و ميرداماد و الخواجۀ و المعلم الثانى.

إن اعتقاد البعض بأن ملا صدرا تلميذ السيد داماد قد تأثر بميرفندرسكى فى أفكاره و تحقيقاته حول الحركۀ فى جواهر الأجسام و وحدۀ الوجود، هذا الاعتقاد لا أساس له البتۀ، فلا يمكن أن يكون ملا صدرا قد رجع إلى فيلسوف معروف مثل ميرفندرسكى فى تحقيقاته الفلسفيۀ التى تميّز أفكاره عن الآخرين دون ذكر اسمه، و أن لا يتأثر تلامذۀ ميرفندرسكى الذين درسوا على يده سنين طويلۀ بملا صدرا و يكتفون بتقرير و بيان و تدريس آراء و آثار و كتب الشيخ الرئيس. إن تعصب ملا رجب على و السيد حسين فى إثبات مبانى الشيخ الرئيس ناجم عن تعصب و تصلب أستاذهم فى هذا المسلك.

إن مسألۀ الحركۀ فى الجوهر و التشكيک فى الذاتيات و الإعتقاد بتجرد الإنسان

الشواهد الربوبيۀ فى المناهج السلوكيۀ (مقدمه عربى)، مقدمۀج 1، ص: 72

البرزخى فى الصعود و النزول و الاعتقاد بالبرزخ الصعودى و المثل النزوليۀ «المثل المعلقۀ» ليست أسرارا غير مباح إفشاؤها. لا يمكن أن نتصور أن ميرفندرسكى لم يلمس فى أحد تلامذته الدائمين و الخاصّين استعداد و لياقۀ إظهار هذه الحقائق باستثناء ملا صدرا و أمّنه على هذه الودائع، و أخذ هذا الأخير يتشدد فى إظهارها دون ذكر اسم أستاذه.

لكنه يذكر و بكل احترام اسم ميرداماد[66] الذى لم يكن معتقدا بهذه الأصول و كان مشربه مباينا لمشرب ملا صدرا، و يعتبره فى مصاف الأولياء و الأنبياء فى العلم و العمل.

---

[66] (1) إن لميرداماد مؤلفات أخرى لم نذكرها في المتن، منها:« الحبل المتين»، و« رسالة سدرة المنتهى» و« عيون المسائل» و شرح و تعليقات على« الإستبصار» و« الكافي» و« الفقيه» و« رجال الكشي» و« النجاشي»، و شرح على الصحيفة السجادية و شرح على منطق العضدي.

توفى ميرداماد عام 1041، و هناك رواية أخرى تقول أنه قضى عام 1040، و لكن هذه الرواية غير صحيحة، لأن ميرداماد كان قد تشرف بزيارة العتبات المقدسة فى النجف فى أواخر عام 1040، و نظم فيها وصية، و عاش فى العراق أكثر من عام بجوار مرقد الإمام على عليه السلام. و قال البعض أنه توفى و هو فى الطريق بين كربلاء و النجف، و دفن هناك حسب وصيته، و قد وضعت قطعة من الرخام فوق قبره فى «خان النصف» نقش عليها تاريخ 1041 عام وفاة ميرداماد، و روى آخرون أنه دفن فى النجف.

أما ميرفندرسكى فقد كان مدرسا رسميا فى أصفهان، وزار الهند عدة مرات فى حياته، و قد توفى ميرفندرسكى عام 1050 تاركا وراءه آثارا متعددة مثل: رسالة فى الحركة و رسالة فى انتصار الشيخ فى النفى «مثل و تعليمات» و رسالة صناعية.

لقد تناولنا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ عصر المير حتى عصرنا الحاضر تناولنا مقتطفات من حياة ميرفندرسكى و بيّنا مستوى أفكاره الفلسفية و التحقيقات العلمية.

إن مسلك ملا صدرا الفلسفى يتفاوت كليا مع طريقة أستاذه ميرداماد، و هذا التفاوت و التباين فى المسلك برز فى بداية شباب ملا صدرا الذى كتب غالبية مؤلفاته فى حياة أستاذه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 73

و لم يحظ أى تلميذ باحترام أستاذه بقدر ما حظى به ملا صدرا من أستاذه.

و كان ميرداماد يفضله على الآخرين فى العلوم الإلهية، و يلجأ أحيانا فى الخفاء إلى الإستماع لتقارير تلميذه، و فى ردّه على رسالة ملا صدرا عبّر عنه ب: صدر الحكماء الإلهيين و أفضل المتأخرين، ثالث المعلمين، كاشف أسرار الأنبياء، حيث كان يفتخر بوجود مثل هذا التلميذ لديه، و هو يعتقد أن أيا من الفلاسفة الإسلاميين لم يكن بين تلامذتهم تلميذ مثله.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 74

ملا رجب على التبريزى

لقد بحثنا في إطار تاريخ الفلسفة الإسلامية في أفكار ميرداماد و ميرفندرسكي و حددنا مراتبهما في سلّم الفلسفة. ميرداماد كان يكتب شعرا بالفارسية يلخصها الإشراق.

كان ملا رجب على التبريزى المتوفى عام 1080 تلميذا لميرفندرسكى، عاش طويلا، و كان يحظى باحترام كبير فى بلاط الشاه عباس، و كان الشاه يزوره مرارا فى بيته إجلالا لعلمه. من مؤلفاته مفتاح الجنة. كان فى الفلسفة ذا مسلك مشائى، و كان يدرّس كتب الشيخ، كتب رسالة بالفارسية فى إثبات الواجب[٦٧].

و قد اعتبر المؤلف الوجود فى رسالته هذه مشتركا لفظيا و أورد أدلة فى إثبات ذلك استنبطها من الأثولوجيا و خطابات العرفاء من أمثال الشبسترى و القونوى و آخرين.

و أنا بدورى أعتبر الاشتراک اللفظى باطلا و أنقل أقوالا لعرفاء منهم الشبسترى و القونوى و صاحب التمهيد فى هذا المجال، فالوجود باعتبار المفهوم الكلى مشترک معنوى، و باعتبار صدق حقيقة وجود الحق تعالى و ظل وجود الممكنات، إشتراک معنوى و فى الوقت عينه مشترک لفظى، و إطلاق الوجود على الممكن جائز جوازا عرفانيا لا لغويا.

إن خطأ ملا رجب على مردّه أمر آخر. فالعرفاء لا يقولون بالاشتراک اللفظى للمفهوم العام البديهى للوجود، و من يعتبر الوجود أمرا اعتباريا و مفهوما كليا يحذو حذو ملا رجب على الذى يعكس إصراره على الإشتراک اللفظى عدم تمرّسه فى مباحث الوجود.

لا يصح أن يكون مفهوم الوجود أكثر المفاهيم بداهة بين التصورات، و أن يكون بين التصديقات الحكم و التصديق بامتناع اجتماع النقيضين أكثر بداهة، و مع ذلک يكون الوجود مفهوما مشتركا لفظيا ليس حسب المفهوم العام و لا هو شامل لجميع المعانى.

نقل القاضى سعيد المتوفى عام 1103 و أخوه محمد حسن القمى و مير قوام

الدين الحكيم و ملا عباس المولوى صاحب أصول الفوائد[٦٨] و محمد رفيع پيرزاده، مباحث فلسفية عن تقرير الأستاذ و أطلقوا عليها اسم المعارف الإلهية حسب توجيهات ملا رجب على، و ثمة نسخة أحتفظ بها لنفسى. إن مير قوام الدين الرازى و المولى محمد التنكابنى سرآب[٦٩] المتوفى عام 1088 هما من تلامذة ملا رجب على التبريزى.

[67] (1) موجود في المكتبة المركزية لجامعة طهران ضمن مجموعة مهداة من الأستاذ المفكر السيد محمد مشكاة البيرجندي، و كذلك في مكتبة الأستانة المقدسة.

[68] (1) المكتبة المركزية لجامعة طهران و مكتبة طوس.

[69] (2) كان من المفكرين الجامعين و الضالعين في كافة أنواع العلوم، كتب رسالة في شبهة الميزان و أخرى في التوحيد و ثالثة في علم الكلام و الرابعة في ردّ شبهة ابن كمونة.

ملا شمساى الكيلانى

إن أحد أهم تلامذة الميرداماد، ملا شمساء الكيلانى المتوفى عام 1081 الذى طرح على معاصره الحاذق ملا صدرا أسئلة حول أمر حدوث العالم و بعض المسائل الفلسفية، كما ألّف رسالة فى حدوث العالم، و كتب حاشية على شرح التجريد القديم و الجديد للخواجة، و رسالة فى إثبات الواجب، و أخرى بالفارسية فى الفلسفة و بيان أحوال الموجودات الناقصة، و حواشى متفرقة على مشكلات القبسات. و قيل أن ملا شمساء كان عالما كثير السفر زار العديد من البلدان. و رأيت رسالة له فى مسالك اليقين فى مكتبة الأستاذ العلامة السيد ميرزا أبى الحسن القزوينى، قيل إنه اتمّها فى مشهد.

و كان شمساء تابعا فى أسلوبه الفلسفى لأستاذه الميرداماد، بل فى الحقيقة كان تابعا لمدرسة الميرداماد، و كان يعدّ من حكماء المشاء و أتباع الشيخ الرئيس، لكنه كان يعتمد أحيانا أسلوب الإشراق، خاصة بعد شيخ الإشراق، حيث اعتمد هذا النهج فى عدة مسائل فلسفية مهمة منها علم الواجب، و كان ميرداماد أيضا قد استأثر بأفكار شيخ الإشراق شأنه شأن الفيلسوف الكبير الخواجة الطوسى. و قد أشرنا إلى ذلك فى بعض رسائلنا و كتبنا، و قد وضّحنا أن من عوامل تأثر غالبية أتباع المشائية بشيخ الإشراق أفكاره القيّمة و تحقيقاته الواضحة لا سيما فى مسألة علم الحق و عدم انحصار العلم الحضورى بالذات.

***

السيد حسين الخوانسارى

إن السيد حسين الخوانسارى[70] المتوفى عام 1098 كان معروفا باستاذ الكل و العقل الحادى عشر و أستاذ البشر، و كان من مدرسى الفلسفة بعد عصر الميرداماد و ميرفندرسكى، و لم يكن له نظير فى الفقه و الأصول

لقد كانت الحوزة العلمية للتشيع في العصر الصفوي في أصفهان من المراكز العلمية العظيمة، حيث كان يدرس فيها جميع أنواع العلوم العقلية« الحكمة و الفلسفة و العرفان و أنواع علوم الرياضيات» إضافة للعلوم النقلية، و كان فيها أساتذة كبار متبحرون في جميع العلوم. و يكفي هذه الحوزة عظمة و وقارا أن فلاسفة عظام أمثال ميرداماد و ملا صدرا و المحقق اللاهيجي و فقهاء أمثال السيد حسين و السبزواري قد تخرجوا منها.
فبعد الخواجة في الإسلام يجب أن يشار في التاريخ إذا ما اريد التحدث عن فيلسوف و حكيم راسخ أحيا المباني الفلسفية و أعاد لها قدرتها، يجب أن يشار إلى ميرداماد و ملا صدرا و أتباعهما.

70 (1) كان السيد حسين من تلامذة المجلسي الأول و الشيخ البهائي و ميرفندرسكي و سلطان العلماء المعروف بخليفة السلطان صاحب حاشية على المعالم و مبدع القول الجديد في الإطلاق و المطلق حسب اصطلاح الأصول، و تلميذ ملا حيدر الخوانساري. و كان من تلاميذه السيد أحمد الخوانساري صاحب الحاشية على الشفاء. و كان الميرزا رفيعاء النائيني صاحب الحاشية على أصول الكافي من معاصريه و من مدرسي و مفكري ذلك الزمان. و من تلامذته ابنه جمال المحققين السيد جمال الدين صاحب التعليقات على« الشفاء» و« الإشارات» و التعليقات على إلهيات« التجريد»، و كذلك العالم المحقق السيد رضي ابنه الآخر و ملا مسيحاء الفسائي الشيرازي« شيخ الإسلام في فارس» و محمد بن إسماعيل

و علم الحديث و الرجال. و ثمة إجماع على جلالة قدره و قدرته و نبوغه الفكرى و وفرة تحقيقاته فى العلوم النقلية، فقد أبرز أفكاره و عقائده الصائبة و تحقيقاته فى مشارق الشموس «شرح دروس الشهيد»، لكنه فى الفلسفة كان يقرر كلمات الشيخ، و الدليل على ذلك حواشيه و تعليقاته على الشفاء و الإشارات، ففى حواشيه على الشفاء عمد إلى نقل كلمات ملا صدرا و وصفه ببعض الأفاضل و بعض المحققين و فى أماكن متعددة بصدر الحكماء

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 78

و صدر المحققين.

و قد طبعت له رسالة فى شبهة الاستلزام فى أواخر «إجتماع الأمر و النهى» للفقيه الأعظم السيد محمد كاظم اليزدى، و تحوى هذه الرسالة أسئلة وردود و مباحثات بين السيد حسين و صاحب الذخيرة، و قد تفوق السيد حسين على صاحب الذخيرة فى هذه المناظرة العلمية.

كما أنه كتب حواشى متعددة على الشفاء، و أفضل حواشيه كان حاشية ملا صدرا و تعليقات ميرداماد التى كانت ذات مغزى تحقيقى كبير رغم اختصارها.

و تعتبر كلمات السيد حسين فى المسائل النظرية قابلة للإستفادة.

إن صاحب الذخيرة و الكفاية فى الفقه المحقق السبزوارى كان من المفكرين الذين عاصروا السيد حسين الخوانسارى و من مفكرى الطبقة التى تلت ميرفندرسكى و ميرداماد. إن هذا المفكر و المحقق لم يكن أستاذا للسيد حسين الخوانسارى كما يدّعى البعض، لأن كليهما كانا من طبقة واحدة.

إن صاحب «الذخيرة» المتوفى عام 1090 هو تلميذ الشيخ البهائى و المجلسى الأول و ميرفندرسكى. و كان فى أصفهان مشغولا فى تدريس المنقول و المعقول معا، حيث استفاد من دروسه جمع من الأعلام.

***

الفدشكوئي. و لسنا في هذه المقدمة في صدد ذكر جميع مؤلفات الحكماء الذين أعقبوا ملا صدرا، و لا نحن في صدد تنظيم شرح حال هؤلاء العظماء بشكل تفصيلي، عسى الله أن يوفقنا مستقبلا لهذا العلم الواجب.

قيل إن السيد رضي بن السيد حسين الأصغر صاحب رسالة في الصوم قد قضى في أيام شبابه.

و دفن إلى جوار قبر أبيه و أمه و أخيه الأكبر في تخت بولاد بأصفهان.

و تشتهر مقبرة السيد حسين في تخت بولاد بتكية السيد حسين، و دفن فيها إلى جانب من ذكرناهم آنفا جمع كبير من الفقهاء و المجتهدين و الحكماء المعروفين.

و من أبرز تلامذة السيد حسين المرحوم ملا أولياء صاحب الحواشي المبسطة على الشفاء و التي طبعت في المطبعة الحجرية في طهران إلى جانب حواشي السيد أحمد تلميذ السيد حسين. و السيد أحمد من تلامذة السيد ميرداماد و من مدرسي العلوم العقلية في مدينة اصفهان. و قد أوردنا إسميهما في تاريخ الفلسفة الإسلامية و أعددنا منتخبات من أفكارهما سنقوم بطبعها في القريب العاجل إن شاء الله تعالى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 79

الأساتذة و المفكرون ما بعد ملا صدرا

اقترنت وفاة ملا صدرا الشيرازى بوفاة مير أبى القاسم فندرسكى عام 1050 ه. ق- 1629 م، لذا كان تلامذته أمثال ملا محسن الفيض المتوفى عام 1091 ه ق- 1670 م و ملا عبد الرزاق[٧١] صاحب الشوارق و الشيخ حسين التنكابنى المتوفى عام 1104 ه ق- 1683 من المعاصرين للسيد حسين و صاحب الذخيرة.

و كان ملا محسن من أكثر تلامذة الشيخ تأثرا بأفكار أستاذه، حيث استشهد فى العديد من فصول و أبواب مؤلفاته بعبارات لأستاذه نقلها دون أدنى تصرف. و كان فى التصوف ماهرا و ملمّا بأفكار العرفاء، و قد ورث القاضى سعيد القمى مشرب التصوب من هذا الأستاذ المتأله.

كما كان ملا محسن ماهرا فى العلوم النقلية و من أعاظم المحدثين الشيعة، و قد ورد فى الوافى ما يبيّن جلالة قدره و تسلطه الكامل على أخبار الشيعة و تعتبر شروحه و تعليقاته على مباحث أصول و عقائد الوافى قيمة جدا.

و فى بعض الأحيان كان شرحه للأخبار المتعلقة بالعقائد أفضل من شرح أستاذه ملا صدرا، ألّف كتبه فى الفقه على طريقة أهل الأخبار، و قد انحرف عن الواقع فى توغله فى مشرب أهل الأخبار أكثر مما هو متوقع، ولديه عبارات تتنافى مع الأصول و القواعد المقررة فى كتبه، كما أنه خرج عن طوره فى مقام التعرّض للأصوليين.

و بلغ فى بعض الأمور «الرد على أعاظم علماء الأصول من الفرقة الناجية كثرهم اللّه» حدّ الهذيان.

أما فى علم الأخلاق و السلوك على طريقة أهل العرفان فقد كان محققا و متبحرا و صاحب رأى. «المحجة البيضاء فى إحياء الأحياء» أحد أهم مؤلفاته العلمية فى العصر الإسلامى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 80

---

71 (1) إن وفاة ملا عبد الرزاق لم تكن عام 1051 ه ق- 1630 م لأن القاضي سعيد كان من تلامذته، و قد تلقى دروسا في بعض كتب شيخ الإشراق على يد اللاهيجي، و قد اعتبر البعض أن ولادة القاضي سعيد كانت عام 1049 ه. ق- 1628 م، كما أنّي رأيت أثرا من آثار ملا عبد الرزاق ألّفه عام 1070 ه ق- 1649 م.

يعتبر الفيض أفضل من الغزالى فى إحاطته بالأخبار و الروايات الواردۀ عن الرسول الأكرم (ص) عن طريق العامۀ و الخاصۀ. و كل تلك الأخبار و الروايات الواردۀ عن طريق الشيعۀ فى مسألۀ الأصول و الفروع كانت فى متناول الفيض، و كان فى إحطاته بها أفضل من المحققين من أهل الحديث.

و قد كان الفيض مطلعا على جميع المصادر و المراجع التى تتضمن أخبارا واردۀ عن طريق العامۀ و الخاصۀ فى الآداب و الأخلاق و السلوك.

لقد ألّف الغزالى كتاب إحياء العلوم الفريد من نوعه، و قد طالع هذا الكتاب من بعده عدد من المفكرين، و جمعوا كل ما وقع من نظر الغزالى من مأثورات بعد تفحّص و مراجعۀ كتب الحديث، و قام بعض المفكرين باستخراج أحاديث هذا الكتاب[٧٢]، و البعض الآخر أجرى تحقيقات حول كلمات الغزالى فى «الإحياء» و لجأ إلى حلّ مشاكله.

لقد كتب السيد محمد الحسينى مؤلف تاج العروس شرحا على إحياء العلوم[٧٣]، كما ألّف ابن يونس كتابا باسم روح الأحياء فى شرح إحياء العلوم، و قام أحمد الغزالى بتلخيص إحياء العلوم، و عمد جمع من الذين لم يحيطوا بمبانى الغزالى و عجزوا عن فهم كلماته، عمدوا إلى الردّ على الكتاب، و قد اطّلع الفيض «قده» على هذه الكتب و تفرّغ لتأليف المحجۀ البيضاء.

إن إدراج الأحاديث الواردۀ عن أهل البيت عليهم السلام فى الشؤون الأخلاقيۀ و مناقشۀ بعض الروايات الضعيفۀ الورادۀ عن العامۀ و الاعتراض عليها، من مزايا كتاب الفيض.

إن ما يمتاز به الفيض أنه إذا أراد أن يخوض فى أى علم من العلوم و يؤلف كتابا حول ذاک العلم لا يخلط بين مبانى العلوم و مسائل العلوم المختلفۀ، فهو يطرق

باب ذاک العلم بشكل منفرد يخال للقارئ أنه لا يجيد سائر العلوم الأخرى، على عكس بعض المؤلفين الذين يدخلون كل العلوم فى علم واحد و يخلطون بين المسائل مما يثير حيرۀ و استغراب القرّاء، مثل بعض

[72] (1) مثل: الإمام زين الدين أبي الفضل العراقي و تلميذه شهاب الدين بن حجر العسقلاني الذي خط كتابا في المستدركات من تأليف الأستاذ. و كتب الشيخ قاسم الحنفي« تحفة الأحياء». أنظر« رسالة الغزالي» تأليف المحقق المتبحر الأستاذ جلال الدين همائي متّعنا الله بطول بقائه، طبعة طهران 1318 ه. ش- 1939 م، ص 221- 224. و هذا الكتاب« رسالة الغزالي» من نفائس الكتب و المصنفات التي خطّت في هذا العصر، و آمل أن يترجم هذا الكتاب بالعربية و إحدى اللغات الأجنبية الأساسية.

[73] (2) لم يكن الغزالي في نقله للأحاديث يهتم بصحة و سقم منقولاته، و يبدو أنه من جملة أولئك الذين يعتبرون جميع الصحابة معصومين. و يبدو أن ذاك التدقيق و التمحيص الذي قام به أمثال الفيض حول الأحاديث خارج عن قدرة الغزالي، بالرغم من أن الفيض قد عمد من مباحثه العلمية إلى نقل روايات ضعيفة.

المفكرين الذين يتعمدون هذا الأسلوب، و يدمجون بين كل المبانى الفلسفية فى بحث أصولى أو فقهى واحد، و نورد هنا مثال على ذلک، حيث قيل فى مقام تحقيق الصلاة: البحث فى الصلاة و أنها من أية مقولة من المقولات التسع هل هى أمر اعتبارى أو أنها من الأمور الحقيقية، و هكذا فى سائر المباحث.

إن للفيض تأليفات كثيرة تعتبر فى مجالها نادرة جدا و ذات جودة عالية. كما أن لملا محسن أشعارا بعضها ضعيف و غير موزون مثل أستاذه الماهر[٧٤].

*** كان ملا عبد الرزاق المشهور بالفياض صهر ملا صدرا و تلميذه، كان من أعاظم الحكماء و الفلاسفة الذين جاءوا بعد ملا صدرا، و كان فى البحث النظرى أكثر عمقا و دقة من الفيض، و يعتقد البعض أنه تابع لمسلک المشائية فى الأفكار الفلسفية.

فهو يغور فى المباحث بشكل يدفع المرء إلى الاعتقاد أنه لم يتأثر بأفكار أستاذه، لكنه فى الباطن يسلک طريقة الإشراق و يعتقد بمبانى أستاذه، و أعطى لعقائده طابع سبک المتكلمين و أهل الرأى خوفا من العباد و خشية من التكفير.

و الدليل على اعتقاده بتقدّم طريقة الإشراق و التصوف على مسلک أهل الرأى هو قوله صراحة فى مطلع و أواسط و أواخر كتاب «جوهر مراد»[٧٥]: إن طريقة الإشراق هى طريقة الأنبياء تدعو الخواص من العالم إلى أحدية الوجود و أن طريقة أهل الرأى هى طريقة القاصرين عن نيل سلوک الذات.

و فى جانب آخر من كتاب «جوهر مراد» قيل: «إن للإنسان طريقين إلى اللّه تعالى، طريق ظاهر و طريق باطن، طريق الباطن طريق توصل الإنسان إلى اللّه، و طريق الظاهر طريق يمكّن الإنسان من معرفة اللّه، و ثمة طريق طويل من المعرفة إلى الوصول، إن طى طريق الباطن محفوف بصعوبات، لكن طى طريق الظاهر و هو طريق الاستدلال ميسور لكل العقلاء»[٧٦].

---

[74] (1) لقد طبع ديوان أشعار ملا محسن. و ثمة رسائل شكوى حول الشعر تبادلها ملا محسن مع ملا عبد الرزاق سجّلها صاحب الروضات. لقد كان ملا عبد الرزاق شاعرا مقتدرا، له ديوان شعري يضم حوالي أربعين ألف بيت، و ثمانين ألف بيت حسب بعض الثقاة، و هذا الديوان موجود في مكتبة آستانة القدس الرضوية.

[75] (2) انظر« جوهر مراد» طبعة الهند 1301 ه. ق، ص 8.

لقد كتب ملا عبد الرزاق المتوفى عام 1071 ه. ق المبدأ و المعاد لملا صدرا بخط يده و قارنها مع نسخة أستاذه و أطلعه عليها. و يشاهد في حواشي هذا الكتاب ختم صدر الدين الشيرازي. و قد قرأ صاحب الشوارق هذا الكتاب على مسمع أستاذه. و توجد هذه النسخة في مكتبة أستاذي المحقق الحاج ميرزا محمد حسين الطباطبائي التبريزي.

[76] (1)« جوهر مراد»، ص(8، 9، 10).

و فيما يتعلق بمسألة أصل الوجود فقد قال ملا عبد الرزاق و بشكل ضمنى فى المجلد الأول من الشوارق بأصل الوجود، و فى المجلد الثانى قال بأصل الوجود و وحدة حقيقته و اعتبر القائلين بأصل الماهية أنهم منكرون لأمر بديهى.

و الشوارق فى مجلدين عبارة عن شرح على التجريد، حيث تم شرح التجريد حتى قسم من الإلهيات، و هذا الشرح غير كامل. و من مؤلفاته حاشية على حواشى الخفرى على التجريد و جوهر مراد و ثروة الإيمان. و فى مبحث علم الحق صرّح بأن لديه نية فى تأليف رسالة فى أصل الوجود لأردّ على جميع الشبهات التى جاء بها منكروا أصل الوجود.

لقد كان ملا عبد الرزاق يدرس «الشواهد الربوبية» و المبدأ و المعاد لملا صدرا و شرح حكمة الإشراق، و كان ملمّا بل من الراسخين فى التحقيق فى الفلسفة و الحكمة الذوقية و الحكمة المتعالية، لكنه ألّف كتبه على طريقة المشائية و أهل الرأى.

لقد عاش ملا عبد الرزاق اللاهيجى بعد أستاذه حوالى واحد و عشرين عاما.

و من تلامذة ملا عبد الرزاق، قاضى سعيد القمى[77].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 83

إن ملا عبد الرزاق أقوى من الفيض فى الفلسفة و المباحث النظرية، و يمكن القول إنه من أهل التحقيق و التدقيق، بينما الفيض يقرر نفس كلمات ملا صدرا. لكن الفيض أفضل من ملا عبد الرزاق فى الحكمة الذوقية و التصوف، فهو فى العلوم النقلية صاحب رأى و له تأليف و تصنيف، فيما ملا عبد الرزاق ربما كان غير ملمّ

---

[77] (2)« الشوارق»، المجلد الثاني، مبحث علم الحق، طبعة حجرية، ص(284) درس قاضي سعيد على يد الفيض و الفياض و ملا رجب علي، و يكنّ للثلاثة احتراما خاصا. و هو في التصوف تلميذ الفيض.
و درس حكمة الإشراق للسهروردي عند اللاهيجي« الفياض»، و في حكمة المشاء كان تلميذ ملا رجب علي. و من هنا اعتقد البعض أن وفاة الفياض كانت عام 1051 أو 1061 ه. ق، كما ذكروا أن قاضي سعيد توفي قبل بلوغ سن الكهولة، حيث كان يبلغ عند وفاته حوالي خمسين عاما.
و غالبا ما تطرق قاضي سعيد في مسفوراته إلى المباحث الذوقية، و قلّما تطرق إلى المباني النظرية الدقيقة، و يبدو من خلال تقرير المباني أنه لم يكن راسخا و ضليعا في مثل هذه المباحث، كما أنه يبدو غير ناضج في المباحث العرفانية رغم ما يملكه من استعداد و ذوق.
لقد أنكر قاضي في شرح الأربعين في شرح حديث عمران الصابي العلم الذاتي، و في الصور المسنوحة التي يقول بها المشائيون في مقام تصحيح العلم التفصيلي، اعتبر أن إيرادات شيخ الإشراق واردة، في حين أن ميرداماد و ملا صدرا قرّرا وجوه اشتباهات شيخ الإشراق.
و في مقام الانتصار للخواجة و شيخ الإشراق(في بيان ورود إيرادات على الشيخ الرئيس) قال في شرح الأربعين:
« لا يخفى على البارع في الحكمة المتعالية أن هذه الإيرادات لا محيص عنها و أن كل من تكلّف لدفعها فقد شهد على نفسه بالخروج عن طور الحكمة بل عن حدّ الإنسانية و أيضا الرجل أعظم قدرا من أنه بعد ما شرط على نفسه عدم التصدي لخلل ما في الكتاب إذا تعرض لمفسدة فيه أن يتصدى بجوابه من رأس مال فضيلته فهم ما في شرح إشاراته و نكاته ...».
شرح التوحيد للقاضي، طبعة 1355، ص 353، 355.
ثم تطرق قاضي إلى بيان الإيرادات الواردة على الصور المسنوحة و قال:« و منها ما سنح بالبال و هو أن هذه الصور الموجودة إما أن توجد دفعة ...».
و ما خطر ببال هذا العارف عين العبارات التي بيّنها ملا صدرا في« المبدأ و المعاد» و« شرح الهداية» و« الأسفار» و قال إنها إلهام ربّاني. شرح الأربعين، ص 355- 357.
إن جميع تحقيقات القاضي في علم الحق مأخوذة عن طريقة صدر الدين« قده».

أصلا بالعلوم النقلية و المباحث التحقيقية فى الفقه و علم الحديث و الرجال، أو لم يكن لديه اطلاع واسع على هذه العلوم[78].

*** يعتبر الشيخ حسين التنكابنى واحدا آخر من تلامذة ملا صدرا، و هو مثل الفيض تابع لمسلك أستاذه فى الأفكار الفلسفية، لكنه لم يرقى فى العلم إلى مقام و مرتبة الفيض و اللاهيجى. كتب رسالة فى وحدة الوجود، كما طبعت له رسالة فى حدوث عالم الوجود فى حواشى المشاعر. و برهانه على الحدوث هو نفس برهان ميرداماد قرره حسب سبک ملا صدرا الفلسفى.

*** لقد كان قاضى سعيد القمى المتوفى إما عام 1103 أو 1104 ه. ق. مفكرا و مدرسا للفلسفة و التصوف فى عصره. و رغم أنه كان ضليعا فى التصوف و صاحب قريحة تميل بالفطرة إلى التصوف، لكنه متمسک بأفكار ملا رجب على فى دقائق

المباحث العلمية، و يبدو أنه لم يكن ملتزما كفاية بالقواعد و القوانين و الأصول المقررة من قبل ملا صدرا، و يبدو واضحا من طريقة تحريره و تأليفه أنه لم يكن عارفا بأفكار ملا صدرا، مع أنه يجب أن لا يحذو حذو غير ملا صدرا فى مسلک التصوف.

لم يكن قاضى سعيد ضليعا بالمبانى و المباحث الفلسفية[79]، بل كان يميل أكثر إلى المباحث الذوقية، و عمد إلى تطبيق المباحث العرفانية مع الأخبار و الأحاديث بطريقة خاصة، لكنه غير ناضج فى التصوف كما يجب. و يمكن الإشارة إلى أخطاء كثيرة فى أفكاره، رغم أنه من النوادر فى الذوق و الاستعداد، فقد صدرت منه بعض الكلمات العجيبة و الغريبة.

لقد كان قاضى تلميذ المرحوم الفيض فى العرفانيات، و الفيض بدوره أيضا لم يكن ضليعا فى هذا العلم، حيث كان فى مقام بيان المبانى العرفانية يقرر نفس كلمات محيى الدين و أتباعه دون تصرف.

يوجد لدىّ أثر لملا صدرا لا نعرف إن كان قد كتبه بنفسه أو أن أحد تلامذته قد قرر بيانات الأستاذ. و مثل هذه الإفادات موجودة أيضا فى علم اليقين للفيض.

---

78 (1) كان الفيض في العلوم النقلية من تلامذة السيد ماجد البحراني.

79 (1) للقاضي سعيد كتب تحقيقية نادرة كثيرة مثل« شرح الأربعين» و« شرح على التوحيد» للصدوق و« أسرار الصلاة». إنه في جميع كتبه من شروح و تعليقات يميل كليا إلى التصوف، و هو صاحب ذوق و قريحة خاصّين في تقرير مباني التصوف و تطبيقها مع القواعد الدينية.

بيان كيفية نمو أفكار ملا صدرا فی حوزة أصفهان التعليمية و انتشارها فی سائر البلاد

لم تكن أفكار و آراء ملا صدرا تستأثر بالاهتمام كما يجب فی عصر السيد حسين الخوانساری[٨٠] و ملا رجب علی و ملا عبد الرزاق و الفيض الكاشانی. أما فی الحوزات التعليمية فقد كانت أفكار الشيخ و أتباعه أكثر رواجا. و لم يكن لدرس التصوّف رونقا خاصا، إلّا أن ملا صدرا استأثر فی هذا العصر و عصره باهتمام كبير، حيث وصف بصدر أعاظم الحكماء و صدر المحققين و صدر المتألهين.

إن حواشی و تعليقات ملا صدرا علی الشفاء و شرحه علی الهداية و تعليقاته علی حكمة الإشراق قد لفتت أنظار المفكرين المتمايلين إلی طريقة المشاء و الإشراق إليه، و لأنه كان يميل كثيرا نحو التصوّف كان من الطبيعی أن يكن له أنصار التصوف احتراما خاصا، و كان تلامذته يدرّسون كتبه، و كل ذلك جعل من كتب ملا صدرا تدريجيا كتبا فلسفية تدرس فی الحوزات.

و مع الأخذ بعين الاعتبار أفكار ملا صدرا و عقائده الفلسفية التی هی أفضل من أفكار سائر الفلاسفة المسلمين، و احتوائها علی جوانب مرغّبة كثيرة، و دفاعه فی كثير من المسائل الفلسفية عن المشاء، إعتبرت حواشيه علی الشفاء أفضل دليل للطالب.

و كان من الطبيعی أن يجد طلاب فلسفة المشاء رغبة فی مطالعة أفكاره. و كان له الفضل فی إثبات كثير من القواعد الفلسفية للإشراق التی اعتبرت باطلة. من قبل المشاء و أتباع الشيخ، و ذلك بالاستدلال علی طريقة الشيخ. و لأنه كان متأثرا جدا بالتصوف و أفكار العرفاء، كان طلاب الحكمة الذوقية و التصوف يتشوقون لمطالعة كتبه و الإستفادة من أفكاره.

و كان ملا صدرا يتّسم بثبات و رسوخ كلماته و عمق مبانيه و كثرة تحقيقاته و عدم التعصب إزاء المسالك المتعددة، و بالتدريج خلال فترة قصيرة استقطبت أفكاره

و آراؤه الأنظار بشكل ملفت، و أخذ طلاب الفلسفة يطالعون حكمة المشاء و الإشراق و علم التصوف شيئا فشيئا بهدف فهم أفكار ملا صدرا و عقائده. و باتت كتب الشفاء و الإشارات و حكمة الإشراق فی مرتبة تلی كتب ملا صدرا التحقيقية مثل الأسفار و الشواهد و المبدأ و المعاد فی المدارس الإسلامية، حتی أصحبت كتب ملا صدرا من الكتب الفلسفية الأساسية للتدريس، و ذلك فی عهد الشيخ النوری و تلاميذه بينهم ملا

---

[80] (1) السيد حسين الخوانساري ألّف رسالة في الحدوث و رسالة سمّيت بالجذر الأصم.

محمد جعفر اللنكرودى و ملا إسماعيل الأصفهانى و ملا مصطفى القمشئى و السيد ميرزا محمد رضا الأصفهانى و السيد ميرزا حسن النورى و السيد رضى اللاريجانى[81].

المفكرون ما بعد ملا عبد الرزاق و الفيض و التنكابنى و ملا رجب على قدّس الله أسرارهم

يوجد بين الحكماء و المفكرين الذين تلوا ملا صدرا عدد يمكن أن نتوقف عندهم، كانوا راسخين و محققين فى الأفكار و الآراء الفلسفية لملا صدرا خاصة الحكمة المتعالية، و أسدوا خدمات جليلة فى الترويج لآراء الشيخ العلمية، و على رأس هؤلاء المحققين الشيخ ملا على النورى المتوفى عام 1246 ه. ق[82].

لقد أحيا هذا الرجل مسلك الشيخ لأنه عاش ما يناهز المائة عام، و عمل حوالى سبعين عاما فى تدريس كتب ملا صدرا فى مدينة اصفهان، و من النادر أن يحظى رجال العلم بمثل هذا التوفيق.

و كان الشيخ النورى رجلا عالما فاهما واقفا على الأوضاع و الأحوال، و كان لبساطته مثل بعض العلماء يتجنب إتعاب الآخرين. و كان يحظى باحترام خاص من جميع الطبقات، حيث كان زهده و تقواه ثابتين عند الجميع، و ليس هناك من ينكر علمه و درايته.

و بهذه الخصوصيات و الميزات استطاع أن يدرّس الفلسفة الإلهية فترة سبعين عاما دون توقف، و هذا ما جعل الفقهاء و المجتهدين المعاصرين له يكنون لشخصه احتراما كبيرا.

كان ملا على معاصرا للفقيه المعظم و المجتهد البارع السيد محمد باقر حجة الإسلام و الفقيه الورع الحاج محمد إبراهيم الكلباسى، و كانت له علاقة كبيرة بالسيد و يحضر صلاة الجماعة خلفه.

و كان ملا على ذا مهارة عالية فى تقرير مبانى ملا صدرا، و تتلمذ على يده طلبة

أكثر من طلبة ملا صدرا، و برع بعض تلاميذه فى التحقيق أكثر من تلامذة ملا صدرا، و يعتبره البعض من أبناء التحقيق فى مبانى ملا صدرا أنه فى مصاف الشيخ، و البعض الآخر يفضله عليه.

---

[81] (1) لقد عمل أصحاب جميع المسالك ما بوسعهم لبلوغ الواقع و نيل الحقيقة« و للناس في ما يعشقون مذاهب»، و سالك كل طريقة بحث عن الحق في مسلكه، إلا أن ملا صدرا يرفض حصر التجليات الخاصة بالله تعالى، و خاض بعين صادقة و قلب نوراني في جميع المسالك، و اعتبر أن الحق لا ينحصر بوجه من الوجوه في فكر معين، و من هنا جاءت فلسفته مجبولة لجميع المسالك و المشارب.

[82] (1) كان الشيخ النوري يتلقى دروس الفلسفة على يد السيد محمد بيدآبادي المتوفى عام 1198 ه. ق.

و كان من تلامذته و المستفيدين من فيضه السيد رضى اللاريجانى و ملا عبد اللّه الزنوزى و ملا مصطفى القمشئى و السيد محمد رضا القمشئى و السيد ميرزا محمد حسن الچينى و ملا محمد جعفر اللنكرودى و ميرزا حسن النورى و الشيخ ملا محمد إسماعيل درب كوشكى الأصفهانى و الشيخ ملا آقاى القزوينى و ميرزا عبد الجواد الحكيم و عشرات غيرهم من المفكرين و أهل المعرفة و الحكمة، و قد توزع هؤلاء على أطراف بلاد إيران، و عمل بعضهم فى مراكز علمية بهدف نشر العلوم العقلية و معارف علم اليقين.

يجب أن نحظى بفرصة نغتنمها لشرح حال هؤلاء الحكماء الأفاضل و ترجمة أحوالهم بشكل مفصل فى كتاب مستقل لكى لا يقع من يرغب من بعدنا فى التعرّف على أحوال و آثار حكماء و عرفاء العهد الصفوى حتى قرننا الحالى، فيما وقعنا فيه من حيرة. إن كبار أساتذة طهران فى العهد القاجارى درسوا و ترعرعوا فى حوزة الشيخ النورى. و من بين تلامذة الشيخ كان السيد رضى من كبار أساتذة عصره فى العرفان، فقد كان السيد رضى المازندرانى رغم كونه تتلمذ على الشيخ النورى فى الحكمة المتعالية و ربما لم يصل إلى مصاف الشيخ النورى فى المسائل النظرية و المباحث الفلسفية، كان أفضل من الشيخ النورى فى العرفانيات و الحكمة الذوقية و إحاطته بكلمات أهل العرفان. و كما براعة الشيخ النورى التى لا نظير لها فى الحكمة المتعالية[83] كذلک براعة السيد رضى المازندرانى لا نظير لها بين المتأخرين فى التصوف و العرفان، و يأتى فى إحاطته بأفكار محيى الدين فى مرتبة بعد شارحى كلمات محيى الدين و عرفاء القرن السابع و الثامن. و قد تتلمذ على السيد رضى الأستاذ الكبير و الحكيم الجليل السيد ميرزا محمد رضا القمشئى المتوفى عام 1306 ه. ق. و قيل إن السيد رضى كان فى العرفانيات تلميذ الشيخ ملا محمد جعفر الآبادئى[84] العارف و الحكيم الذى عاصر الشيخ النورى، و للأسف فإننا لا نملک

شرحا لحال هذا العارف الجليل.

إن السيد رضى هو ذلک الشخص نفسه الذى كفّره الحاج محمد إبراهيم الكلباسى، و هذا النوع من التكفير لم يكن مطابقا للموازين الشرعية، و إذا ما اعتقدنا بصحة أعمال المفكّرين، يجب أن نقول إن حكم التكفير الصادر عنهم مردّه عدم إلمامهم بالمبانى العقلية و العرفانية. و من هنا فإن الأشخاص الماهرين فى العلوم المنقولة و المعقولة هم أقل من كفّر غيرهم. لقد كان أولئک الذين يتعرضون للتكفير فى الغالب من أهل الصلاح و السداد و الورع و التقوى و الفضيلة. لقد كان السيد رضى مشهورا بتقواه فى عصره، حيث كان

---

[83] (1) إن السيد رضي اللاريجاني رغم أنه كان من المشاركين في حوزة الشيخ النوري و المنخرطين في حلقاته التدريسية لتعلّم المعارف الإلهية، أصبح أخيرا من أفضل أساتذة عصره في العرفانيات.

[84] (2) في مجال التصوف لا نملك سوى هذه المعلومة و هي أن السيد ميرزا هاشم الرشتي و هو مدرس في العرفان كان من تلامذة السيد محمد رضا القمشئي، و هذا بدوره كان من تلامذة السيد رضي المازندراني الذي كان من جهته تلميذ ملا محمد جعفر الآبادئي. و لا نملك معلومات أكثر من ذلك، لكننا و بمزيد من التفحص و التدقيق ربما استطعنا أن نحدّد أساتذة التصوف و العرفان حتى عصر ملا صدرا.

يصوم معظم أيام السنة، قائما فى الليل مواظبا على العبادات و الرياضات الشرعية متمسكا بالزهد و الورع و العمل و التعبد بظواهر الشرع، و فى ذلك وردت قصص عجيبة و ملفتة.

و من المشهور أنه كان طلب من أعاظم تلامذته السيد محمد رضا القمشئى أن يكون على وضوء و هو يحضر درس التوحيد و المعارف الإلهية، لأن فهم حقائق علم التوحيد يستلزم عبادة خالصة من الإنسان للّه تعالى.

كما أن مولانا محمد صادق الأردستانى الذى حيّر الألباب فى زهده و ورعه و تقواه، تعرّض هو أيضا للتكفير، حيث اتّهم بارتكاب أنواع البلايا. و كان الدافع لهذا العمل الغرور و الأنانية الزائدة عن الحد، إذ يكفرون المتقين خلافا لموازين العقل و الشرع و يدمرون حياتهم و يربكون معايشهم و يسعون إلى جعل الناس يستصغرونهم. و أحيانا كان بعض الأشخاص يتعرضون للتكفير لكنهم لم ينطقوا ببنت شفة. ذات يوم قام الحاج ميرزا حبيب اللّه الرشتى و بتحريک من أحد مدرّسىّ النجف الذى كان يريد أن لا يبقى له معارض فى المستقبل، قام بتكفير الشيخ هادى الطهرانى المدرس المعروف الذى كان من بين تلامذته جماعة من المجتهدين و مراجع التقليد فى العصر التالى، و كان هذا التكفير بمثابة ضربة قاسية يتلقاها هذا الرجل العظيم. و ذات مرة غضب الشاه سلطان حسين على ملا محمد صادق.

و اعتبر بعض الأذكياء أن ما ابتلى به الشاه سلطان حسين فيما بعد مردّه هجوم الأفغان بسبب إهانته لمنزلة هذا العالم الجليل.

لقد تم نفى السيد رضى من أصفهان إلى نجف‌آباد، و اضطر هذا السيد المتأله

المحقق إلى التظاهر بالجنون لإنقاذ نفسه.

و يقال إن طبيبا معروفا كان من مريدى السيد أدلى بشهادة قال فيها إنه يعالج السيد من الجنون منذ مدّة.

و بفضل هذه التدابير ينجو هذا العارف الربانى بنفسه و يتخلص من مصير كمصير شيخ الإشراق و عين القضاة الهمدانى.

و فى ذلک العصر و تلک الظروف ربّى الشيخ النورى كل ذاک العدد من التلامذة فى الفلسفة.

و معروف أن المرحوم السيد حجة الإسلام قد تشفّع للسيد رضى حتى يعود من نجف‌آباد إلى أصفهان و يواصل مهمة التدريس.

و نظير هذا العمل قام به المجلسى الثانى لمولى محمد صادق الأردستانى مع فارق واحد هو أن المرحوم الأردستانى قد فقد أثناء نفيه و عائلته طفله الصغير الذى قضى بسبب شدة البرد.

إن سرد قصة نفى هذا العالم الجليل و المصيبة التى لحقت به من جهة شيخ الإسلام فى زمانه العلامة المجلسى و شاه سلطان حسين، ليبعث على الحزن و الألم «ليس هذا أول قارورة كسرت فى الإسلام».

*** من تلامذة الشيخ النورى، الشيخ ملا آقا القزوينى المتوفى عام 1282 ه. ق.

و قد عاد ملا آقا إلى مسقط رأسه قزوين بعد أن أكمل دراسته و انهمک فى التدريس، فراح طلاب العلوم العقلية يأتون إليه من الأطراف للإستفادة من علمه.

و هذا الشيخ ملا آقا هو نفسه الذى أدان فى مناظرة جمعت الحاج ملا محمد تقى البرغانى و الشيخ أحمد الإحسائى مؤسس طريقة الشيخية و مصدر بروز فتن متعددة فى مدينة قزوين، أدان الشيخ أحمد الإحسائى، و هذه القضية كانت من أسباب مخالفة أتباع الإحسائى لملا صدرا. و قد كتب الشيخ أحمد شروحا و تعليقات على بعض آثار ملا صدرا متناولا إياها بالرد و المناقشة و الإنتقاد، و اعتبر نفسه أنه نجح فى رد مبانى ملا صدرا.

لقد قرأت و بشىء من الدقة آثار الشيخ أحمد لعدة مرات، و أرى فى نفسى الجرأة لأقول إن الشيخ أحمد لم يدرک قاعدة من قواعد الفلسفة و العرفان، و قد عجز من حيث لا يشعر فى جميع المبانى الفلسفية. نعوذ باللّه من الغواية و أستعيذ به من متابعة النفس و الهوى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 91

كما أن ملا إسماعيل درب كوشكى قد دخل فى بحث مطوّل مع الشيخ أحمد فى مناظرة جمعتهما فى أصفهان، وفاق عليه فى الجدل العلمى. و قد كتب الحاج ملا هادى السبزوارى حول هذه المناظرة وردود الإحسائى، يقول: «لم يبرز علم الشيخ أحمد مقابل علم علماء أصفهان، لكنه فى الزهد لم يكن له نظير»، فالإحسائى كان فى العلوم النقلية من أكابر عصره، و ثمة آثار له فى النقليات تعكس تسلّطه و تبحره، لكنه كان خاويا و غير ملمّ فى علم الفلسفة، و ثمة موضوعات كثيرة جدا فى آثاره ليست مبتنية على أى أصل و تبعث على السخرية.

و بعد النقاش و الجدل العلمی بین ملا آقا و الشیخ فی حضور ملا محمد تقی البرغانی، أقدم البرغانی علی تکفیر الشیخ، و لما کان ملا محمد تقی مؤیدا فی علمه و صلاحه و سداده من قبل فقهاء عصره، فقد أیّد علماء العراق و إیران الملا محمد تقی فی حکمه هذا، و اضطر الشیخ أحمد إلی العودة إلی وطنه الإحساء و القطیف بقصد زیارة مکة. و بسبب إقدامه هذا خسر البرغانی نفسه، حیث أقدم أتباع الشیخ أحمد و بتحریک من شخص یدعی حسن بابی أقدموا علی قتل البرغانی بصورة فجیعة بینما کان ساجدا یصلّی فی محراب العبادة بین الطلوعین. إن مزاجیات هذا الشیخ العربی الکبیر الکثیر الکلام قد دفعت بعدد کبیر نحو الضلال و أرسلت عددا آخر إلی العدم، و ما زالت آثار تلک الفتنة باقیة حتی یومنا هذا.

و یمکننا أن نلخص کل تحقیقات الإحسائی فی سطرین تلخیصا لا معنی له حتی أن المرحوم نفسه لم یکن یفهم منها شیئا سوی الألفاظ المبهرجة.

«إن النبی عند ما مرّ فی معراجه بجانب کرة التراب ألقی عنصر التراب، و عند ما مرّ بجانب کرة النار ترک عنصر النار ولدی مروره من کرة الهواء أودع أهلها عنصر الهواء ...».

فهو کان یتصور أن المرکّب یبقی مرکّبا حتی إذا فککنا أجزاءه، و أن انحلال و ترکیب العناصر التی یترکب منها المزاج أمر اختیاری مثل الحذاء و القبعة اللذین یبعدهما الإنسان عنه. إن ترکیب البدن و النفس ترکیب طبیعی ناجم عن السیر التکاملی للمادة و العناصر الأولیة، و أن النفس تخرج إلی الوجود من هذا السیر التکاملی و تصل إلی مقامها الأصلی. و ذکر الإحسائی فی آثاره مرارا: «إن الإنسان یحشر مع جسم الهورقلیا ...» و من هذا القبیل من الهفوات التی لم تکن فی الواقع تستأهل أن تضل بسببها الآف النفوس و تتهدم مئات الأسر، کما أن المسائل المتعلقة بالرطب و الیابس التی طرحها الشیخ أحمد و تلمیذه السید کاظم الرشتی کانت سببا فی ولادة البابیة و البهائیة، و کان الشیخ أحمد قد برز فی زمان لم یکن فیه بلدنا

العزیز فی وضع حسن، حیث کان الناس و فی مقدمتهم المسؤولون یجهلون تماما أوضاع العالم من حولهم، و طبیعی فی مثل هذه الظروف أن یهتم الغرباء بکل ما من شأنه أن یشتت أفکار و عقائد الناس و یربک الأوضاع، و یقدمون علی مثل هذه الفتن التی من شأنها أن تحرق الأخضر و الیابس و تؤدی إلی سقوط حکومة حتی، و مثل هذه المسالک یعمل الغرباء علی دعمها و تعزیزها عن طریق أذنابهم و عملائهم.

و بعد الشيخ أحمد تسلّم إدارة الحوزة السيد كاظم الرشتى الذى كان على عكس الشيخ أحمد ضعيفا جدا فى المسائل العلمية، و قد خرّجت حوزة السيد كاظم السيد على محمد أو ميرزا على محمد باب ابن الميرزا رضا البزاز الذى كان و بتحريک من الغرباء مصدر كل تلک الفتن و الفساد ...[85].

و كل هذه الأمور نتيجة الفوضى و عدم الترتيب التى كانت سائدة فى الحوزات.

فلو كان هناک نظم و ترتيب لما تجرّأ أمثال الإحسائى على تأسيس طريقة يواجه بها علماء كبار أمثال صاحب الجواهر و الشيخ كاشف الغطاء، و يعمل على إغواء الناس.

*** إن السيد على المدرس (الذى اعتبره أن لا نظير له بين المتأخرين فى فلسفة ملا صدرا و التحقيق فى مبانى الحكمة المتعالية، و آثاره و مؤلفاته هى أكثر عمقا و تحقيقا من مؤلفات جميع الفلاسفة من أتباع ملا صدرا) استفاد من الشيخ ملا آقا فى قزوين مدة من الزمن، و يذكر اسمه بعظمة و احترام و يفتخر كونه تلميذا له.

*** سافر الشيخ ملا عبد اللّه الزنوزى المتوفى عام 1257 ه. ق، و بأمر من الأستاذ، سافر إلى طهران للتدريس فى مدرسة خان مروى التى تأسست فى عهد فتح على شاه، و باشر فور وصوله تدريس الكتب العلمية و الفلسفية. إن ملا عبد اللّه كان فى مجال الفلسفة شارحا لكلمات ملا صدرا و ناهجا مسلكه. و شوهدت له عدة حواش على مواضع مختلفة من الأسفار و الشوارق. ألّف كتابين فى العلم الإلهى

باللغة الفارسية بسبک ملا صدرا، و توجد مخطوطاتهما فى أهم المكتبات بطهران.

و هذان الكتابان هما الأنوار الجلية و اللمعات الإلهية، و قد صيغا بعبارات سلسة و يسيره على عكس المخطوطات الفارسية للسيد على التى هى غاية فى التعقيد.

و قد نقل السيد على الحكيم فى كتابه بدائع الحكم مواضيع تحقيقية من هاتين الرسالتين، و عبّر عن والده بالوالد العلامة.

---

85 (1) إن غالبية الناس يجهلون حجم الدعم الاستعماري الحقيقي للمسالك التي تتشكل من الأقليات. فثمة عناصر معروفة و أخرى غير مكشوفة في الوطن تعمل و على مدى سنين طويلة رابطا و أحيانا أداة لتحقيق الأغراض المشوؤمة للغرباء في بث بذور التفرقة بين المسلمين. و في عصرنا هذا يعمل عدد كبير من عامة الناس الذين يجهلون المعارف الإسلامية على تضليل الناس البسطاء باسم الشيخ و القطب و المرشد رغم وجود كل وسائل الصحوة بيد المسلمين. و ليست هناك طريقة مثل التصوف وقعت ضحية المفاسد.

لقد درس الشيخ ملا عبد اللّه[86] مدة من الزمن فی کربلاء علی ید السید علی صاحب الریاض و السید إبراهیم القزوینی صاحب ضوابط الأصول، و کان یحضر فی حوزة المیرزا القمی صاحب قوانین الأصول فی الأصول و الغنائم فی الفقه فی قم، ثم سافر إلی أصفهان و تبحر فی الفلسفة، و اعتبر فی هذا المجال من محققی حوزة الشیخ النوری التدریسیة.

*** کان الملا إسماعیل الأصفهانی المتوفی عام 1281 ه. ق من المفکرین و التلامذة البارزین بل و من بعض الجهات کان أفضل تلامذة الشیخ النوری، و کان یدیر حوزة الشیخ فی حیاة الأستاذ. و بعد أن ضعف و عجز بسبب تقدمه فی السن، لجأ طلبة الفلسفة و الإلهیات فی حوزة أصفهان إلی دروس الملا إسماعیل للاستفادة.

و بعد أن یفرغ الملا إسماعیل من التدریس کان یذهب بمعیة تلامیذه إلی درس الشیخ النوری.

و کان من هؤلاء الحاج الملا هادی السبزواری و الشیخ ملا آقا القزوینی المتوفی عام 1286 ه. ق، و کان الشیخ ملا آقا غالبا ما یحضر دروس الشیخ النوری. و أعتقد أن الشیخ ملا آقا کان من حیث إحاطته بمبانی ملا صدرا و تمکّنه فی الحکمة الإلهیة فی مصاف الشیخ النوری و ملا إسماعیل الأصفهانی.

و قد رأیت أسفارا خطّیة سجّل أحد تلامذة ملا آقا بعضا من تقریرات الأستاذ بعنوان «من إفادات أستاذنا المولی آقا القزوینی» فی حاشیتها. و ما لمسته فی هذه الحواشی مواضیع تحقیقیة مفیدة و حاکیة عن نهایة تسلط ملا آقا علی الأسفار[87].

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، مقدمةج 1، ص: 94

إن للملا إسماعیل حواشی علی الشوارق أورد فی مقام التحقیق فیها عبارات مشابهة لعبارات الشیخ. و کان کتب رسالة غایة فی العلم و التحقیق ردّا علی الشیخ أحمد الإحسائی. و إذا ما نظر ملمّ بالفلسفة إلی هذه الرسالة لاستنتج أن الملا إسماعیل یعتمد أسلوب التحریر فی المبانی الفلسفیة کملا صدرا، و ربما لا یمکن أن یفرّق بینهما[88].

---

[86] (1) درس الشيخ ملا عبد الله الأدب العربي في أذربايجان مسقط رأسه بحيث عرف بعد مدة بملا عبد الله النحوي، و خلاصة القول إن ملا عبد الله كان يعتبر مفكرا جامعا و أبرز علماء عهد القاجاريين. حيث كان من جهة الأخلاق و الصفات و الآداب و السنن من نوادر زمانه. و كان يحضر في أصفهان دروس حجة الإسلام.

[87] (2) هذه النسخة من الأسفار موجودة في مكتبة الحاج الشيخ عباس الطهراني في قم.-- كان المرحوم الشيخ ملا يوسف الحكمي القزويني من كبار تلامذة الشيخ ملا آقا، و كان من مدرسي الحكمة الإلهية.

[88] (1) هذه الرسالة هي الرد على هفوات الإحسائي على عرشية الشيخ ملا صدرا. إن رسالة ملا إسماعيل التي طبعت في« حواشي العرشية» و« أسرار الآيات» هي غير كاملة على عكس ما توهم به غالبية أهل العلم.

إن الحاج ملا هادى السبزوارى المتوفى عام 1288 ه. ق. هو صاحب الحاشية على هذا الكتاب، و الشيخ ملا آقا القزوينى من تلامذة الملا إسماعيل[89].

مفكرو طبقة ما بعد ملا عبد الرزاق و الفيض ... دورة مولانا محمد صادق الأردستانى و معاصريه

إن من بين مفكرى و مدرسى علم الحكمة و المعارف الإلهية بعد تلامذة ملا رجب على و الفيض و الفياض و معاصريهم، الذين كان مركز تدريسهم فى أصفهان، هم الشيخ عناية اللّه الكيلانى و مير سيد حسن الطالقانى و المولى محمد صادق الأردستانى المتوفى عام 1134 ه. ق. و عدد آخر من المفكرين.

كان الشيخ عناية اللّه مدرسا لفلسفة المشاء و من تلامذة مير قوام الحكيم و ملا رجب على و مير سيد حسن الطالقانى مدرس شرح الفصوص لمحيى الدين و كتب شيخ الإشراق، و ربما كان السيد رضى و أستاذه ملا محمد جعفر الآبادئى من تلامذته مع الواسطة.

ربما كان مير سيد حسن من تلامذة ملا حسن اللنبانى شارح المثنوى، و كان ملا حسن المتوفى عام 1094 ماهرا فى فلسفة الإشراق و المشاء.

و كان ابنه ملا حسين المتوفى عام 1129 ه. ق. من تلامذة المجلسى، جرت بينه و بين السيد على خان شارح الصحيفة[90] مناقشات عدة، و اللنبان من محلات أصفهان و الملا حسن من أهالى ديلمان لاهيجان.

إن شرح حال السيد ميرزا محمد صادق الأردستانى من بين هذه الطبقة واضح كما هو حال خصوصيات حياته. و تبدو أفكار الأردستانى و آراؤه العلمية واضحة و جلية من خلال مطالعة ما خلّفه من آثار و مؤلفات. و كان الميرزا محمد صادق كتب رسالة مختصرة فى التزوير باللغة الفارسية[91]، اعتبر فيها من القائلين بأصل الوجود و وحدة الحقيقة، و قد قرر فى هذه الرسالة كيفية أن حدود جميع الحقائق الإمكانية

واقعة فى حدّه، و طريقته فى هذه المسألة هى نفس طريقة ملا صدرا دون زيادة أو نقصان.

---

[89] (2) غالبا ما كان الشيخ ملا آقا القزويني يحضر دروس الشيخ النوري، و قد أدرك سائر أساتذة عصره.
و كان السيد ميرزا رفيعاء القزويني جدّ الأستاذ الحاج ميرزا أبو الحسن القزويني من كبار تلامذة الملا إسماعيل.

[90] (1) انظر مقدمة الأستاذ الهمائي على شرح« المشاعر» لملا صدرا.

[91] (2) ترجم هذه الرسالة إلى العربية أحد تلامذة الأردستاني يدعى محمد مهدي بن هداية الله بن محمد الموسوي. و يوجد الأصل و الترجمة في مكتبة طوس.

أما الأثر الثانى لملا محمد صادق فهو رسالة الحكمة الصادقية[92]، و هذه الرسالة هى فى النفس و قواها المادية و المعنوية. و يبدو من خلال طريقة تحرير و سبک تقرير المبانى أن الملا محمد صادق ضليع بالحكمة الذوقية بل و يميل إليها.

و يعتبر ملا محمد صادق الأردستانى القوى الغيبية للنفس بأنها مجردة على عكس المشاء، و قد تأثر فى هذه المسألة بكلمات ملا صدرا لكنه لم يكن ناضجا و محققا فى هذا المشرب، و لم يكن يوافق مقولة ملا صدرا فى كيفية نشوء الروح، و لا كلمات القائلين بروحانية النفس بحسب الذات و روحانيتها بحسب البقاء، فى حين أن النفس يجب أن تكون إما روحانية البقاء و الحدوث و إما جسمانية الحدوث و روحانية البقاء، لأن الحصر فى المقام عقلى و لا يتصور شقّ ثالث.

و ثمة مواضيع كثيرة ناقصة و غير مكتملة فى الحكمة الصادقية، و قد كتبت نقدا مفصلا على هذه الرسالة يجب أن يطبع بشكل مستقل.

إن ملا حمزة الكيلانى هو من تلاميذ ميرزا محمد صادق، و يقول حزين اللاهيجى إنه قضى فى نهاية الحصار الذى فرضه الأفاغنة على أصفهان عام 1134 ه. ق[93].

إن من بين الحكماء و المفكرين بعد طبقة الأردستانى يمكن ذكر ملا حمزة الكيلانى المتوفى عام 1134 ه. ق و السيد ميرزا محمد الماسى[94] المتوفى عام

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 97

1154 ه. ق و ملا إسماعيل الخواجوئى[95] المتوفى عام 1173 و ملا عبد اللّه الحكيم.

---

92 (1) الحكمة الصادقية هي عبارة عن تقرير درس الأردستاني بقلم ملا حمزة الكيلاني. رأيت نسخة من« الشفاء» في مكتبة الأستاذ العلامة فخر الحكماء المعاصرين و سيد المجتهدين سندنا في المعارف الإلهية الحاج سيد أبو الحسن القزويني مدّ ظلّه، كتب ملا حمزة حواشي على بعض أجزائه.

و توجد نسخة من الحكمة الصادقية في مكتبة آستانة القدس الرضوية، و يبدو أنها ناقصة. و قد كتب أحد تلامذة ملا حمزة يدعى ملا محمد علي بن محمد رضا مقدمة فاضلة على هذا الكتاب.

93 (2) إن هجوم الأفغان على أصفهان من المصائب و البلايا التي لا تنسى و التي ألحقت ضربة قاسية بالشعب الإيراني. فكثير من المفكرين الإسلاميين البارزين قد تواروا عن الأنظار في هذه الفتنة التي أتت على الكثير من الكتب العلمية. إن مطالعة تاريخ هذه الواقعة لمؤلمة جدا. لقد قام محمود الأفغاني و بإيعاز من ملا زعفران« خذلهما الله تعالى» بتلف الكثير من مؤلفات و آثار المعارف الإسلامية للشيعة.

94 (3) كان محمد تقي بن ميرزا كاظم بن ميرزا عزيز الله بن مولى محمد تقي المجلسي فاهما و ملما في فلسفة ملا صدرا، و ربما كان من المروّجين لأفكار الشيخ.

95 (1) كان ملا إسماعيل الخواجوئي بن محمد رضا المازندراني المتوفى عام 1173 ه. ق من كبار المدرسين و أعاظم علماء الإمامية في عصره.

كتب السيد جمال الخوانساري رسالة في حدوث العالم و تقرير الزمان الموهوم حسب مرام أهل الجدل و الكلام، و ردّ فيها على الحدوث الدهري للميرداماد و انتصر لمذاهب أهل الجدال. و يعتبر ملا إسماعيل كلام جمال المحققين مرفوضا، حيث أتى ببراهين على بطلان قوله. و من هذه الرسالة يتبيّن أن ملا إسماعيل كان أحد كبار الحكماء و المحققين في عصره. كما كتب ملا إسماعيل رسالة في الردّ على وحدة الوجود، و ردّ أيضا بعض أقسام وحدة الوجود مقولة جهال الصوفية، و قد خلط أحيانا في مبحثه. إننا بيّنا في المنتخبات الفلسفية و مسيرة الفلسفة الإسلامية من عصر ميرداماد و ميرفندرسكي حتى عصرنا هذا، مستوى أفكار هؤلاء العظماء و مقاماتهم العلمية. ولدى ملا حمزة الكيلاني تأليفات متعددة لا نملك معلومات دقيقة عن كمّها و كيفيتها. و قد رأى المصنف حواشي غير مطبوعة لملا حمزة على« الشفاء»، طبعة طهران، النسخة الخاصة بالأستاذ

إن عهد هؤلاء المفكرين كان عهد نضج فلسفة ملا صدرا. و كان ميرزا محمد الماسى أكثر اهتماما من سائر معاصريه بفلسفة ملا صدرا، حيث كان يدرّس بعض كتبه. كما أن ملا إسماعيل الخواجوئى هو من جملة المتأثرين بفلسفة الشيخ، و كان يدرّس بعض كتبه منها «شرح الهداية». و قد ساهم بروز هؤلاء المفكرين و ميولهم لأفكار ملا صدرا فى ظهور السيد محمد بيدآبادى و الشيخ النورى، حتى أصبح طلاب العلوم العقلية متبحرين فى أفكار ملا صدرا بشكل باتت كتب ملا صدرا كافية و وافية لطلاب الفلسفة و المعارف لدرك الحقائق، و رجّحوا فلسفته بشكل رسمى على أفكار و آراء الشيخ الرئيس و شيخ الإشراق و غيرهما.

*** كان السيد محمد بيدآبادى المتوفى عام 1197 أو 1198 ه‍. ق من كبار تلامذة حوزة ملا عبد اللّه الحكيم المتوفى عام 1162 ه‍. ق و ملا إسماعيل و الماسى المتوفى عام 1159 ه‍. ق. و كان ملا محراب المتوفى عام 1217 ه‍. ق و ميرزا أبو القاسم مدرس خاتون‌آبادى المتوفى عام 1202 ه‍. ق من التلامذة الفضلاء و البارعين فى حوزة السيد محمد بيدآبادى التدريسية.

كان السيد محمد مدرسا فى كتب الحكماء لا سيما كتب ملا صدرا. و قد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 98

٩٦

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ مقدمةج1 ؛ ص98

رأيت حواشيه على أماكن مختلفة من الأسفار. إن أحد المعاصرين للسيد محمد هو ميرزا محمد على ميرزا مصطفى المتوفى سنة 1198 ه‍. ق الذى كان يدرس كتب العرفاء. حيث كان يعمل فى تدريس شرح الفصوص و شرح حكمة الإشراق، و يبدو أنه تلقى التصوف و العرفان على يد ملا محمد جعفر الأبادئى و السيد رضى المازندرانى و السيد محمد رضا القمشئى. و كان تلميذ مير سيد حسن الطالقانى، و فى العرفان كان من تلامذة ملا حسن اللنبانى المتوفى سنة 1094 شارح المثنوى. و كان مير سيد حسن و اللنبانى يدرسان «شرح الفوصوص».

الأعظم الحاج ميرزا أبو الحسن القزويني أدام الله حراسته، و كانت بخط جميل جدا. و قد قررت تأليف كتاب حول آثار مفكري حوزة أصفهان العلمية من مير داماد حتى أواخر عصر القاجار.

[96] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه‍.ق.

و كان المرحوم الأردستانى من المدرسين المشهورين فى التصوف و الفلسفة، و كان يعمل فى تدريس العرفان.

*** و بعد عهد الميرداماد و الميرفندرسكى و ملا صدرا، باتت كتب العرفاء من قبيل «شرح الفصوص» و «تمهيد القواعد» لابن تركه و غيرها من كتب التدريس إلى جانب كتب التحقيق و الفلسفة و الحكمة.

و اعتقد البعض من أهل الفكر أن الكتب العرفانية مثل «تمهيد القواعد» و «شرح الفصوص» و «المفتاح» و «مصباح الأنس» كانت تدرّس من قبل الحكماء و الفلاسفة الذين عرضنا لتراجمهم، كما لو أنهم اعتبروا السيد محمد بيدآبادى مرجع نشر العرفانيات. و هذا الاحتمال و الاعتقاد باطل من أساسه. فالسيد محمد[٩٧] كان يدرس كتب ملا صدرا، و معلوماته و الشيخ النورى و آخرين فى العرفان مقتبسة من كتب ملا صدرا و خاصة الأسفار.

إن من أوائل من نشر العرفان الملا حسن اللنبانى المتوفى عام 1094 شارح

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 99

المثنوى و مير سيد حسن الطالقانى و ميرزا محمد على ميرزا مظفر الأصفهانى و ملا محمد جعفر آبادئى و السيد رضى المازندرانى «اللاريجانى». و بين هؤلاء كان السيد رضى المازندرانى أكثرهم تحقيقا و رسوخا فى العرفانيات، و يعتبر السيد محمد رضا تلميذ السيد رضى من العلماء الذين راجع فى عهدهم تدريس العرفان و بلغ أوجه، و لو لم تكن هناك موانع لبات لهذا العلم رونق خاص، و ربما برز مفكرون أمثال الكاشانى و القيصرى. إن السبب الأساس فى خفوت نور هذا الاختصاص من المعارف الإسلامية، هى المخالفات التى لا أساس لها للعلماء غير الملمّين فى العقليات و أمزجتهم و أذواقهم، حيث كانوا و لقرون متمادية ينتشرون فى الحوزات العلمية الخاصة و العامة، و كانوا أحيانا يعتبرون مخالفة العرفان و الفلسفة من الشؤون.

---

[97] (1) يعتبر الحاج ملا مهدي النراقي أحد كبار تلامذة السيد محمد، و كان فقيها عظيما و فيلسوفا و عارفا مكرما، فهو صاحب تأليفات تحقيقية في الفقه و الأصول و الفلسفة و الرياضيات و علم الأخلاق.

و باتت آثاره الفقهية مورد استفادة المحققين من الفقهاء. و بعض آثاره في المعقول و الفلسفة الإلهية يعكس براعته في فلسفة ملا صدرا، حيث كان يعتبر من المحققين و الراسخين في هذا المجال. و في مباحث الوجود رأيت له تحقيقات دفعتني إلى الاعتقاد أنه من الراسخين في الفلسفة. و كان ابنه الحاذق العلامة الحاج ملا أحمد النراقي في طليعة علماء عصره في الفنون النقلية، لكنه لم يبلغ ما بلغ إليه أبوه في الرياضيات و الفلسفة الإلهية.

و كان ملا أحمد من نوابغ عصره لما كان يتمتع به من استعداد و ذكاء، و كان كأبيه من نوادر عصره في الجمع بين المعقول و المنقول و العلوم الأدبية.

و كانت للحاج ملا مهدي و ملا أحمد مرجعية دينية و علمية في إيران حيث قضيا فيها و دفنا في النجف الأشرف إلى جانب الجدار الخارجي للحرم الطاهر للإمام علي المرتضى عليه السلام.

و قد شاع تكفير و تفسيق المفكرين المتخصصين فى العقليات، رغم أن جمعا كبيرا من المعتقدين و المؤمنين بالقواعد العقلية و العرفانية كانوا من المراجع الدينية، و كانت لهم حوزات تدريسية، و كان هؤلاء المفكرون يراعون جوانب التقية.

و العجب كل العجب من بعض المخالفين المتشددين للفلسفة و العرفان الذين يكفّرون مجموعة و يحترمون مجموعة أخرى تقول بنفس العقائد و الآراء. و نذكر على سبيل المثال الخواجة الطوسى و الميرداماد اللذين كان محترمين رغم أنهما كانا يعتقدان بجميع المبانى الفلسفية المهمة و من أركان الفنون العقلية و المروّجين لها، بينما تكفّر مجموعة أخرى من العلماء تعتقد بنفس المبانى. و مثل هذه التناقضات كانت قائمة يومذاک.

و كما ذكرنا فقد زالت إلى حدّ ما مسألة التكفير و التشدّد فى مخالفة أئمة الحكمة و المعرفة و المتخصصين فى الفلسفة و العرفان، و لكن الحوزات الفاعلة التى وجدت لتدريس العلوم الإسلامية قد فقدت نسبيا فاعليتها و رونقها، و كان ذلک سببا فى عدم بروز متخصصين ماهرين فى العلوم الإلهية.

***

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 100

بيان تاريخ انتقال الحوزة الفلسفية و العرفانية من أصفهان إلى طهران

بعد أن ازدهرت مدينة طهران أخذ المفكرون يتوافدون إليها من كل حدب وصوب، حتى أضحت مركز تدريس العلوم الإسلامية و خاصة العلوم الإلهية.

و فى حياة الشيخ النورى يعنى فى أواخر عمر الشيخ دعا بلاط القاجار الشيخ النورى إلى التدريس فى مدرسة خان مروى، فأرسل الشيخ أحد كبار تلامذته هو الشيخ ملا عبد اللّه الزنوزى التبريزى إلى طهران، و كان للشيخ ملا عبد اللّه ابن ذكى أخذ على عاتقه التدريس فى حوزة طهران فى مادة الفلسفة و العلوم العالية. و هذا الشخص هو المدرس و الحكيم البارع السيد على الذى اعتبر من كبار مروجى الحكمة المتعالية لملا صدرا. و قد اشتغل ملا عبد اللّه الزنوزى فى التدريس فى طهران لفترة محدودة حتى وافاه الأجل عام 1264 ه. ق.

كما أن السيد محمد رضا القمشئى الأصفهانى المتوفى عام 1306 ه. ق هو من جملة الأشخاص الذين جاؤوا إلى طهران من أصفهان، و أقام فيها حوزة تدريسية.

و كان السيد محمد رضا بين الأشخاص الذين برعوا فى تدريس الشفاء و الإشارات و سائر كتب حكماء المشاء، كما كان أيضا أستاذا ماهرا و متخصصا فى تدريس كتب شيخ الإشراق و صدر المتألهين، و لم يكن له مثيل فى العرفانيات و تدريس «شرح الفصوص» و «تمهيد القواعد» و «و مصباح الأنس» و «الفتوحات المكية».

و أعتقد أن السيد محمد رضا كان فى العرفانيات أهم من سائر أتباع محيى الدين و أترابه باستثناء القونوى و القيصرى و الكاشانى، و كان أفضل من الجامى و أمثاله، و يفوق كبار أتباع محيى الدين فى العرفان من حيث شموليته فى مراتب العلوم الإلهية على حكمة المشاء و الإشراق و فن التصوف، كما يعتبر من كبار أهل الكشف و الشهود، و كان ذا ماض أخّاذ فى السلوك و مقامات الشهود و مراتب

الكشف، و كان فى العرفانيات من أهل الرأى و التحقيق، و لم يكن يكتفى بتقرير كلمات العرفاء.

إن السيد على الحكيم هو من الحكماء الذين عاصروا السيد محمد رضا، و كان من أهل الرأى فى الحكمة المتعالية و تحقيق مبانى ملا صدرا، و يعتقد المصنف أنه يفوق فى مجال التحقيق الشيخ النورى و ملا إسماعيل درب كوشكى و ملا آقا القزوينى، و أنه يعتبر فى الزهد و الانغمار فى التأله و التحقيق فى الإلهيات بين قلة من الراسخين فى العلم الإلهى.

و كان السيد على الحكيم من تلامذة الشيخ ملا آقا و ملا عبد اللّه و ملا محمد جعفر اللنكرودى و ملا إسماعيل و السيد ميرزا حسن النورى و ملا مصطفى القمشئى «مصطفى العلماء».

إن الشيخ ملا غلام حسين التبريزى الزنوزى الذى يعتبر من أساتذة العلوم الرياضية هو شقيق السيد على الحكيم الأصغر، و كان الشيخ ملا غلام حسين قد وافته المنية و هو فى عنفوان شبابه. و كان ميرزا جهان بخش المنجم أستاذ أساتذة طهران فى علم النجوم من تلامذته، إن السيد ميرزا حسن النورى و هو الابن الأكبر للشيخ النورى و صاحب رسالة الأسفار الأربعة فى السلوك و الحواشى على الشوارق و الأسفار كان من مدرسى العلوم المعقولة بعد الشيخ النورى، و من معاصرى ملا محمد جعفر اللاهيجى شارح المشاعر و مؤلف التعليقات على إلهيات التجريد و ملا إسماعيل درب كوشكى و السيد ميرزا حسن الچينى أستاذ ميرزا أبو الحسن جلوه و الحاج ميرزا محمد حسن الشيرازى زعيم الشيعة بعد الشيخ الأنصارى و السيد يوسف المازندرانى «الأعمى» و السيد على أصغر الهمدانى و السيد ميرزا مهدى الرشتى و الحاج ميرزا جعفر بن محمد حسين الأصفهانى و الشيخ ملا حسن النائينى و السيد رضى اللاريجانى و السيد محمد رضا القمشئى و الشيخ ملا عبد اللّه الزنوزى و الشيخ ملا آقا القزوينى.

و رجّح البعض السيد ميرزا حسن النورى على أبيه الماجد الشيخ النورى فى الذكاء و الاستعداد الفطرى. و يعتبر السيد ميرزا حسن الچينى و السيد ميرزا حسن النورى فى مرتبة علمية واحدة بفارق تقدم الأول على الثانى فى حسن البيان و التقرير.

كان ملا حسن النائينى «رض» من كبار و أهم مدرسى الفنون العقلية و النقلية، و كان يشتغل فى تدريس جميع شعب الفلسفة من رياضيات و فلسفة إلهية و عرفانيات، و كان يتصف بأحوال عجيبة فى الزهد و الورع و الكشف و الشهود و الكرامة و خرق

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 102

العادات «انظر مقدمة الأستاذ البارع السيد ميرزا جلال الدين همائى على شرح المشاعر 1342 ه. ش- 1963 م، و جغرافيا مدينة أصفهان بجهود الدكتور منوچهر ستوده».

إن المرحوم ميرزا محمد حسن الشيرازى تلميذ الشيخ الأنصارى المرجع الأعلى للشيعة الذى لم يبلغ أحد مرتبته لما كانت يتصف به من جودة فكر و كثرة تحقيق و تدقيق، بدأ دراسته فى أصفهان التى عرف فيها فيما بعد من كبار المدرسين.

و كان فى العلوم العقلية من تلاميذ ميرزا حسن الچينى و ميرزا حسن النورى، و فى العلوم النقلية كان يحضر فى أصفهان دروس المرحوم السيد مير سيد حسن المدرس الأصفهانى «قده».

لقد أشاد مؤلف كتاب «جغرافيا أصفهان» بالسيد محمد رضا أكثر من غيره، حيث كتب يقول: «درّس فى أصفهان فترة من الزمن، و بقى لوحده من بين القدماء ... و كان فى مراعاته الآداب و السنن الشرعية و أداء الواجبات و المستحبات و ترك المكروهات ثابتا و راسخا حتى قيل فى حقه إنه سلمان عصره و أبو ذر زمانه».

و كان السيد محمد رضا فى مطلع عمره يعدّ من الميسورين، حيث صرف كل ما يملكه على المحتاجين إبّان مجاعة عام 1288 ه. ق و كان أصحاب القدرة آنذاک قد استولوا على جزء من ممتلكاته، و كان قد توجه إلى طهران لاسترداد حقوقه و سكن فيها. و كان محل سكناه و دراسته فى مدرسة صدر الواقعة فى جلو خان مسجد السلطانى بطهران.

إن السيد محمد رضا و السيد ميرزا حسين السبزوارى تلميذ الحكيم السبزوارى و السيد ميرزا أبو الحسن جلوه المتوفى عام 1312 ه. ق و السيد على الحكيم المتوفى عام 1307 ه. ق، كانوا من جملة الذين

اشتغلوا فى التدريس بطهران بعد الشيخ ملا عبد اللّه الزنوزى. و معروف أن السيد ميرزا أبو الحسن جلوه غادر أصفهان متوجها إلى سبزوار للإستفادة من محضر حاجى سبزوارى، لكنه وقف فى طهران و سكن فى مدرسة دار الشفاء، حيث درّس معظم كتب الشيخ، و حتى قبل توقفه فى طهران كان السيد محمد رضا يفوق حاجى سبزوارى.

إن معظم الأساتذة الذين أعقبوا السيد محمد رضا و جلوه و السيد على الحكيم كانوا أدركوا هؤلاء الثلاثة فى حياتهم. و كان السيد ميرزا حسين السبزوارى إلى جانب تدريسه لهؤلاء الثلاثة مدرسا رسميا أيضا فى جميع فنون الحكمة و الفلسفة، و كتب حواشى على «شرح الچغمينى» و «مفتاح الحساب» و «شرح النفيسى». و كان أستاذا ماهرا فى عصره فى الطب و النجوم و الرياضيات و الطبيعيات.

لم يتبين لنا من هو أو من هم الذين برزوا فى تدريس العرفانيات فى عصر ملا صدرا و ما قبله فى الحوزات العلمية فى إيران و بالأخص فى أصفهان و شيراز. أما أساتذة العرفان ما بعد ملا صدرا فقد عرفناهم إلى حدّ ما بعد تفحص و تدقيق و بحث، و تحدثنا عنهم و بيّنا أن لكل عصر واحدا أو اثنين من مدرسى العرفان، أما الباقون فهم يمتهنون تدريس جميع أنواع العلوم الحكمية.

إن الأساتذة و المدرسين الذين أعقبوا السيد على و السيد محمد رضا و ميرزا جلوه و السيد ميرزا حسين السبزوارى و ملا إسماعيل السبزوارى أحد تلامذة ملا هادى المدرس من سكنة مدرسة أمير كبير السيد ميرزا تقى خان الفراهانى المعروفة بمدرسة الشيخ عبد الحسن الطهرانى الكائنة فى سوق پاچنار الحالية، هؤلاء الأساتذة هم: السيد ميرزا هاشم الرشتى و السيد ميرزا حسن الكرمانشاهى و حيدر قلى خان القاجار و آخرون. إن من أبرز تلامذة السيد على و السيد محمد رضا و ميرزا أبو الحسن، ميرزا حسن الكرمانشاهى و السيد ميرزا هاشم الرشتى. و كان السيد ميرزا هاشم متفوقا فى العرفان و الإلهيات و حكمة الإشراق، بينما كان السيد ميرزا حسن متفوقا فى الحكمة النظرية و الإشارات و الشفاء و الرياضيات و الطب، رغم أنهما كانا يدرسان كافة شعب العلوم الفلسفية. فقد كان السيد ميرزا حسن أستاذا ماهرا فى الطب و الطبيعيات، و كان أستاذا معروفا فى الرياضيات، و إجمالا كان السيد ميرزا حسن جامعا أكثر من السيد ميرزا هاشم.

كان الحاج ملا هادى السبزوارى المتوفى سنة 1288 ه. ق كما سنفصل لاحقا، من تلاميذ ملا إسماعيل درب كوشكى، و قد أدرك الشيخ النورى أيضا.

و كان لفترة من الزمن مقدّما على أساتذة طهران، و كان لفترة أخرى موازيا لهم. أما حوزة تدريسه فكانت مدينة سبزوار، فقد تتلمذ على يديه عدد كبير من طلاب العلوم. و من أبرز تلامذة السيد ميرزا هاشم و السيد ميرزا حسن، السيد ميرزا محمد على الشاه‌آبادى و السيد ميرزا مهدى الآشتيانى و السيد ميرزا أحمد الآشتيانى و السيد ميرزا محمود الآشتيانى و السيد ميرزا سيد أبو الحسن القزوينى و الحاج الشيخ مهدى أمير كلاهى المازندرانى و السيد حسين بادكوبئى.

و من كبار تلامذة هذه الطبقة العالية من الأساتذة المرحوم السيد ميرزا شهاب الدين النيريزى و السيد ميرزا على محمد الحكيم الأصفهانى[98] و السيد ميرزا صفا

الشاعر و العارف المشهور و السيد ميرزا محمود القمى و الحاج فاضل الرازى. كما أن

[98] (1) كان المرحوم السيد ميرزا علي محمد الأصفهاني المشهور بالحكيم من أعاظم تلامذة السيد محمد رضا و السيد علي الحكيم، و كان ماهرا في الفنون الحكمية بحيث كان يعتبر من أساتذة هذه الفنون.-- و لم يستفد من علمه بالشكل المطلوب بسبب و عكته الصحية و ضيق خلقه الناتج عن ضعفه العام و النزيف المتواصل، لذا كان الأساتذة الذين أعقبوه من تلامذة السيد ميرزا هاشم و السيد ميرزا حسن. أضف إلى أنه لم يصل في هذه الفنون إلى منزلة ميرزا حسن و ميرزا هاشم.

كان الحكيم صفا متخصصا في الفنون الحكمية من فلسفة و عرفان و فذّا في جودة الفهم و الإدراك و الذوق. و كان صفا من تلاميذ السيد محمد رضا و السيد علي المدرس. عمل على ترويض نفسه مدة من الزمن في طهران و مشهد. و قبل سفره إلى مشهد كان يدرس« شرح الفصوص» و الإشارات في طهران.

و قد انصرف الحكيم في مشهد و حتى قبل انتقاله إليها بعدة سنوات عن الدرس و البحث و توجه كليا نحو الرياضات الشرعية خصوصا في مشهد حيث ازدادت رغبته في الانزواء، و فعلا ابتعد نهائيا عن الناس. و قد ابتلى في أواخر عمره بمرض النسيان، بحيث كتب البعض يقول إن الحكيم أصيب في أواخر عمره بالجنون أو شبه الجنون.

و يعدّ الحكيم صفا من النوادر في الذوقيات و العرفانيات، فأشعاره تعكس ذوقه الخلّاق و إحاطته بمراتب التصوف و العرفان. و هذا الرجل العظيم كان متصلبا متشددا في عقائد الشيعة الحقّة، و لم يبرز منه أي انحراف علمي في عقائده لانغماره في العرفان و التصوف، و قيل إنه كتب أشعارا في مدح أئمة الهدى عليهم السلام، و كان يقف أمام إيوان المقصورة المقابلة لحرم ثامن الأئمة عليه و عليهم أفضل الصلاة و السلام ساردا أشعاره بكل خنوع و خشوع.

و للحكيم صفا ديوان شعري أشرف على تصحيحه و طباعته الشاعر الفاضل السيد سهيلي الخوانساري. و أشعاره تجسد ألم و معاناة و شوق و وجد و هيام و حال الشاعر. و قد قام بشرح و تبسيط بعض المراتب و المقامات العرفانية على طريقة الشيخ الشبستري. و من خلال أشعاره برزت مهارته في التصوف و العرفان. و قد استفدت من أشعاره في شرح بعض من المشاكل العرفانية مثل كيفية ختم الولاية و بيان حقيقة هذا المعنى و رفع التناقضات من كلمات أعلام الفن. و أعتقد أن الحكيم صفا« ميرزا صفا» كان راسخا في العرفانيات و كان بمقدوره أن يدرس« الفصوص» و« المفتاح» و سائر كتب العرفان، فهو كان من الراسخين و المحققين و الضليعين في مثل هذه المعارف.

كان لغالبية تلامذة السيد محمد رضا مزاج في الشعر، منهم الحكيم صفا الذي كان له سبكه الخاص في الشعر، و كان أخوه السيد ميرزا علي محمد شاعرا أيضا، كذلك كان للسيد ميرزا محمود القمي مزاج في الشعر، و كان أستاذا ملمّا بالحكمة و العرفان، لكن الفقر و العوز قد أحبطا من عزيمته و همته في التدريس و التدقيق و الغور في العلميات.

و المرحوم السيد ميرزا علي محمد شقيق ميرزا صفا كان من أهالي فريدن و چهار محال بأصفهان، و عاش في النجف مدة عام واحد كان يدرس الحكمة خلالها حيث تعرّض لاعتداء. و كان في أواخر عمره يعمل مدرسا في مدرسة سياسية، و كان له مزاج في الشعر، حيث خلّف ديوانا، لكنه لا يوازي شقيقه ميرزا صفا في هذا الفن.

و قد كتب السيد حسين النواب شرح حال المرحوم مختصرا عنه في مجلة« يغما». و هذه الترجمة ليست تعريفا كاملا عن هذا الحكيم. إذ يجب أن يقوم شخص متخصص في الفلسفة و العرفان أدرك-- درسه ببيان مقاماته العلمية و المعنوية على حقيقتها. لا أدري ما هي الدوافع الكامنة في نفوس بعض مواطنينا الذين يريدون أن يتهموا كل رجل كبير و عظيم بانحراف روحي، مثلما كتب في شرح حال المرحوم الحكيم:« لا يصلّي و لا يؤذي الناس، لا يصوم و لا ...، و كأن عدم الصلاة و عدم الكذب كلاهما من المحاسن.

السید میرزا علی أکبر الیزدی الذی کان ساکنا فی قم و مات فیها یعتبر من تلامیذ جلوه و السید علی و السید محمد رضا، و کان راسخا فی العلوم الریاضیة أکثر من سائر العلوم.

إن جهانکیر خان القشقائی المتوفی سنة 1328 ه. ق. أستاذ الشیخ محمد حکیم الخراسانی الکنابادی المتوفی سنة 1355 ه. ق، کان من تلامذة السید محمد رضا و ملا عبد اللّه الحیکم، و من سکنة أصفهان.

إن من تلامذة السید میرزا هاشم و السید میرزا حسن و السید میر الشیرازی الذین ما زالوا علی قید الحیاة هم السید میرزا أحمد الآشتیانی و السید میرزا محمود الآشتیانی و الحاج میرزا أبو الحسن القزوینی و السید میرزا محمد علی الشاه‌آبادی و السید کاظم عصار الطهرانی.

و کان غالبیة تلامذة السید میرزا هاشم ماهرین فی العرفانیات و لو لم تطرأ بعض العقبات لاستعاد التصوف و العرفان الإسلامیان اعتبارهما السابق، إلّا أن الحقائق و المعارف عرضة علی الدوام للدسائس، فأصحاب القدرة الظاهریة هم سبب زوال الحقائق و المعارف و المحققین و العرفاء.

و نحن فی هذا العصر حیث وسائل تطور و تقدم العلوم متوفرة نأمل أن یبرز أشخاص لیکرسوا حیاتهم للتحقیق فی العلوم الحکمیة و العرفانیات لیحیوا آثار السالفین.

*** کان المرحوم السید میرزا هاشم الکیلانی الأشکوری- کما ذکر المرحوم المفکر البارع الحاج میرزا فضل اللّه خان الآشتیانی «المتوفی عام 1382 ه. ق» المستشار السابق لدیوان التمییز العالی (هو من تلامذة السید میرزا هاشم و السید میرزا حسن، و من تلامذة المجتهد و المدرس المشهور فی عصر القاجار المرحوم السید میرزا حسن الآشتیانی المتوفی عام 1318 ه. ق فی الفقه و الأصول) کان السید میرزا هاشم الکیلانی الأشکوری تلمیذ الفقیه و المتبحر المرحوم السید علی

صاحب الحواشی علی قوانین الأصول للمیرزا القمی، حیث کان یشارک فی حلقاته الدرسیة فترة من الزمن.

و السید علی هذا هو والد أم الأستاذ السید میرزا أبی الحسن القزوینی مدّ ظله.

و کان السید علی من تلامذة الشیخ الأنصاری و السید حسین الترک، و کان من کبار أساتذة الفقه الإسلامی و أصوله.

أما جهانكير خان القشقائى فقد عاصر الشيخ ملا حسين الكاشى من مشاهير مدرسى الفقه و الأصول و الكلام و فنون الحكمة. كما أن الأستاذ العلامة آية اللّه العظمى الحاج حسين البروجردى (أستاذى فى العلوم النقلية) من تلاميذ الشيخ الكاشى و جهانكير خان فى الفنون الحكمية. و الأستاذ الكبير المعاصر الحاج رحيم أرباب مدّ ظله من سكنة أصفهان هو من تلاميذ المرحوم خان و الشيخ الكاشى، كما أن الشيخ أسد اللّه «قده» هو تلميذ آخر من تلامذة المرحوم خان.

إن المرحوم ميرزا محمد باقر الأصطهباناتى الشيرازى هو أحد أهم تلامذة السيد على المدرس و السيد محمد رضا و جلوه، فبعد تلقيه العلوم النقلية و العقلية فى طهران سافر إلى العتبات المقدسة و التحق فى سامراء بأصحاب المرحوم سيد الأساتذة السيد ميرزا حسن الشيرازى «رض». و كان ميرزا محمد باقر من المقربين للميرزا الكبير، و كان يحضر فى طهران حوزة السيد ميرزا محمد حسن الآشتيانى.

و كان المرحوم الحكيم العظيم و الفقيه و الأصولى و المحقق الحاج الشيخ محمد حسين الغروى الأصفهانى من تلامذة الاصطهباناتى فى العقليات.

كان ميرزا محمد باقر من أشهر أساتذة عصره فى كلمات ملا صدرا و مسلك الإشراق و كان كثير الاهتمام بالسيد على الحكيم. تلميذه الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهانى كان ماهرا فى العقليات و من النادرين فى الفقه و الأصول و الإحاطة بكلمات الأعلام و دقة النظر و الرأى و كثرة التحقيق. و كان المرحوم الحاج الشيخ محمد حسين يدرس الفلسفة الإلهية إضافة إلى العلوم النقلية «الفقه و الأصول»، و كانت له مؤلفات ممتعة و جامعة فى العلوم النقلية و رسالة فى معاد الأجسام و دورة فلسفة على طريقة منظومة الحاج ملا هادى.

و كان أستاذى فى العلوم العقلية الأستاذ المحقق الحاج ميرزا محمد حسين الطباطبائى التبريزى من تلامذة الحاج الشيخ محمد حسين فى العلوم النقلية و كان يحضر دروس المرحوم الحاج ميرزا محمد حسين النائينى.

***

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 107

و أخيرا (أواسط العهد القاجارى) عند ما كبرت طهران و أصبحت مركزا مهما لم تعد الحوزة العلمية فى أصفهان صاحبة المرجعية كالسابق. و بعد المرحوم الميرزا عبد الجواد الحكيم و من بعده المرحوم خان و الشيخ أسد اللّه و الشيخ الكاشى و تلامذة خان و الكاشى، كان الشيخ محمد الحكيم مدرسا رسميا، و فى تلك العصور كان العشرات من كبار الأساتذة و المحققين يدرسون فى طهران.

و قد غادر أساتذة العلوم العقلية أصفهان تدريجيا و كانت العلوم النقلية حتى فترة متأخرة رائجة بشكل كبير، و كان هناک أساتذة كبار يدرسون فی هذه المدينة مثل السيد ميرزا محمد صادق إيزدآبادى الذى كان يضاهى أساتذة النجف فی التحقيق و التدقيق و إحاطته بكلمات الفقهاء و الأصوليين[٩٩]، و كان ثمة مفكرون قبله و بعده ممن لديهم حوزات علمية[١٠٠].

و إلى جانب العلوم العقلية كانت سوق العلوم النقلية رائجة بشكل كبير، حيث كانت طهران هذه المدينة الكبيرة تضم حوزة علمية فيها عدد لا بأس به من كبار الأساتذة و الفقهاء و المجتهدين المتبحرين فی هذه العلوم.

كان المرحوم حجة الإسلام كنى تلميذ صاحب الفصول فی الأصول و من تلامذة صاحب «الجواهر» المجتهد الكبير و زعيم الشيعة فی الفقه.

و قبله كان المرحوم الفقيه الأصولی و المحقق و الجامع و المتبحر السيد ميرزا محمد المجتهد «الأندرمانی» متولی مدرسة خان مروی فی طهران، و كانت لديه صفة المرجعية المؤيدة من كبار و أعاظم فقهاء النجف. و قد نقلت عنه قصص محيرة تجسد كثرة علمه و حجم ذكائه و مستواه فی التحقيق. و ذكره الشيخ الأنصاری بجناب حجة الإسلام الحاج ميرزا محمد المجتهد «الأندرمانی». و رغم أنه وصف بصاحب الشريعة و ملاذ الأنام، إلّا أنه كان فی نبوغه و استعداده الذاتی فی رديف شريف العلماء و شيخ العلماء و سعيد العلماء.

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 108

أما المرحوم الفقيه المحقق الحاج ميرزا أبو القاسم النورى الطهرانی الكلانترى صاحب تقريرات الشيخ فی مباحث الألفاظ فقد كان من تلامذة الدرجة الأولى للشيخ الأنصارى فی طهران و صاحب حوزة تدريسية.

و كان السيد ميرزا أبو القاسم من تلاميذ الشيخ ملا عبد اللّه الزنوزى فی المعقول، أما ابنه الحاج ميرزا أبو الفضل الطهرانی صاحب ديوان شعر بالعربية فقد كان تلميذا لدى السيد ميرزا حسن الآشتيانی و السيد ميرزا محمد حسن الشيرازى، و فی العقليات كان من تلامذة السيد محمد رضا و السيد ميرزا أبی الحسن جلوه و السيد على الحكيم.

---

[99] (1) كان هناك في أصفهان عدد كبير من العلماء و المجتهدين من تلامذة أساتذة النجف يعملون في التدريس، و كان لبعضهم نفوذ كلام عجيب. أحد الأساتذة المعاصرين المهمين للسيد ميرزا محمد صادق المرحوم السيد ميرزا السيد علي« لب خندقي» اليزدي الذي اشتهر كمحقق و هو في الثامنة و العشرين من العمر، و كان من أفضل تلامذة السيد محمد فشاركي و الأصفهاني، عاد إلى يزد و هو في ريعان شبابه و توطّن فيها.

[100] (2) إننا نتجنب ذكر انحلال الحوزات الكبرى و اضمحلال الأساتذة المحققين، و لهذا الأمر أسباب متعددة لا فائدة من ذكرها هنا.

كان المرحوم الحاج ميرزا محمد حسن الآشتيانى المتوفى عام 1318 ه. ق و هو تلميذ الشيخ الأنصارى كان من مجتهدى الدرجة الأولى فى عهد القاجار و من كبار المدرسين و المحققين فى عالم التشيع فى عصره. و كان مشهورا بإحاطته بالمسائل الفقهية و الأصولية، و معروفا بجودة تقريره و بيانه، و كان له تلامذة كثير.

و المرحوم الحاج شيخ فضل اللّه الشهيد النورى المصلوب فى رجب عام 1327 ه و من أساتذة العلوم المنقولة كان من تلاميذ الميرزا الآشتيانى و الميرزا الشيرازى و الميرزا الرشتى، و من أعاظم المدرسين فى عصره، و كان من النوادر فى إحاطته بالمسائل الفقهية و استعداده الذاتى وجودة تعبيره و بيانه.

أما المرحوم الحاج الشيخ عبد النبى النورى فكان فى المعقول من أبرز تلامذة السيد على المدرس. فقد حضر دروس السيد على فترة ستة عشر عاما. و فى المنقول كان من تلامذة حجة الإسلام كنى و السيد ميرزا أبى القاسم النورى و السيد ميرزا حسن الآشتيانى.

كان المرحوم الحاج السيد عبد الكريم المدرس صهر الحاج ملا على الكنى من أعاظم المدرسين فى العلوم النقلية و العقلية، و لم يكن له نظير فى زهده و ورعه و حبّه للحق و إحاطته بمراتب المعقول و المنقول، و غالبية الأساتذة الحاليين فى طهران هم من تلامذته.

المرحوم الشيخ ملا محمد الآملى كان فى العقليات من تلامذة السيد على الحكيم، و فى النقليات من تلامذة السيد ميرزا حسن الآشتيانى المتوفى سنة 1337 ه. و للشيخ الآملى حواشى على شرح الشمسية طبعت عدة مرات طبعة حجرية، و آثار أخرى.

إن الحاج الشيخ محمد تقى الآملى من سكنة طهران هو الابن البار للشيخ

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 109

الآملى و من العلماء و الفقهاء و المفكرين الجامعين الساكنين فى طهران، كما أنه من كبار الأساتذة فى المعقول و المنقول، له مؤلفات غنية فى قواعد الفقه و الأصول.

أما المرحوم الحاج السيد أبو طالب الزنجانى من سكان طهران فقد كان فى العقليات من تلامذة المرحوم الحاج ملا هادى السبزوارى، و كان فى الشرعيات من تلامذة السيد حسين الترك الكوهكمرى.

*** و من المدرسين البارزين فى الفلسفة و العرفان بطهران بعد طبقة السيد على و السيد محمد رضا و السيد ميرزا حسين السبزوارى، السيد ميرزا هاشم الرشتى المتوفى سنة 1332 ه. ق و السيد ميرزا حسن الكرمانشاهى المتوفى 1337 ه. ق و الحاج الشيخ عبد النبى الطهرانى النورى و الشيخ ملا محمد الآملى و

السيد ميرزا حسن الكرمانشاهى المتوفى 1337 ه. ق و الحاج الشيخ عبد النبى الطهرانى النورى و الشيخ ملا محمد الآملى و السيد ميرزا شهاب الدين النيريزى و السيد ميرزا محمود القمى و الحاج فاضل الرازى الطهرانى و السيد ميرزا على محمد الحكيم و السيد ميرزا على أكبر اليزدى و غيرهم.

و قد تتلمذ على يد هؤلاء المدرسين عدد كبير من التلامذة، و لكن برزت بعض العوامل أدت إلى تشتتهم و تفرقهم و تدهور أوضاع الحوزات العلمية التى ضعفت تدريجا و فقدت الحوزات الفلسفية و العرفانية رونقها القديم[101].

و من أبرز تلامذة هذه الطبقة من الأساتذة السيد ميرزا محمد على الشاهآبادى (قده) و السيد ميرزا أحمد الآشتيانى دام ظله و السيد كاظم عصار الطهرانى[102] مد ظله

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 110

و الشيخ محمد تقى الآملى مد ظله و الحاج ميرزا أبو الحسن القزوينى أديمت ظلاله و السيد حسين البادكوبئى (قده) و السيد حكيم المشهدى الشهيدى (قده) و الشيخ أسد اللّه اليزدى مصحح شرح حكمة الإشراق للسهروردى تأليف العلامة الشيرازى، و الحاج الشيخ مهدى أمير كلاهى المازندرانى (قده).

كانت مدينة قم منذ قديم الأيام مركزا للعلماء و الفقهاء و المحدثين المسلمين، و أضحت فى عهد مرجعية المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم الحائرى اليزدى مركزا لتجمع الأعلام و الأفاضل، ثم مكانا لإقامة مراجع التقليد للطائفة الشيعية. و قد تأسست حوزة قم على يد هذا العالم الربانى، و كانت نيته الطاهرة سببا فى بقاء و ديمومة هذا المهد العلمى. إن غالبية الناس يجهلون وجود علماء أعلام و طلاب أفاضل لهم اسمهم و مكانتهم فى قم، و لا يعرفون حجم ما تضمه هذه الحوزة من علماء عظام.

كان المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم من أهم أساتذة عصره فى الفقه و الأصول و العلوم الشرعية، و كان المرحوم قد أنهى دراساته العليا فى النجف الأشرف و سامراء، و حضر فترة طويلة دروس المرحوم الميرزا الشيرازى و السيد محمد الأصفهانى و الشيخ ملا كاظم الخراسانى و ميرزا محمد تقى الشيرازى، و عاش فترة

---

101 (1) في تاريخ الفلسفة و التصوف الإسلاميين أعددنا تراجم عن العرفاء و الحكماء الإسلاميين« مقدمة على منتخبات فلسفية و عرفانية من منشورات المعهد الإيراني- الفرنسي».
فتاريخ الفلسفة الإسلامية بعد ملا صدرا و ميرفندرسكي و ميرداماد تاريخ غامض جدا، فمعظم المطلعين لا يعرفون مسيرة الفلسفة.

102 (2) من المتون التي انتخبتها متن يحوي مسائل مهمة للأستاذ العلامة الفيلسوف و المجتهد الفريد السيد كاظم عصار. فقد انتخبت له رسالة في وحدة الوجود و أخرى في« بدأ».
كان السيد عصار من تلاميذ المرحوم مير شهاب النيريزي الشيرازي. و كان المرحوم السيد مير من نوادر الملمّين بأفكار ملا صدرا. و كان المرحوم السيد ميرزا هاشم قال حسبما نقله السيد عصار و المرحوم السيد ميرزا مهدي الآشتياني(قده): لم نر مثل السيد مير بين المعاصرين في إحاطته بأفكار ملا صدرا. فلو كان ملا صدرا على قيد الحياة لما استطاع ربما تدريس كتبه أفضل من السيد مير شهاب الدين، فقد كان مشهورا بسلامة تقريره و حسن بيانه و قوة تحقيقه في الأمور الفلسفية.

فى سلطان‌آباد بالعراق و أسس حوزة مرموقة، ثم عاد إلى قم بعد إصرار جمع من الفضلاء، و اتخذها مركزا للتدريس. و لمّا كان الجميع يجمعون على علمه و زهده و تقواه، توجه المفكرون من كل حدب و صوب إلى مدينة قم للاستفادة من علمه، و تحولت قم فى فترة قصيرة إلى أحد أكبر المراكز العلمية، و يمكننا أن نقول أن الحوزات فى أصفهان و طهران انتقلت إلى هذه المدينة.

كما أن تجمع المفكرين كان سببا فى البدء بتدريس العلوم العقلية أيضا فى هذه الحوزة. و كان المرحوم السيد ميرزا على أكبر اليزدى الحكمى تلميذ السيد ميرزا حسين و جلوه و السيد على و السيد محمد رضا قد سكن مدينة قم مؤخرا و أخذ يدرس الكتب العقلية، و كان عدد من الفضلاء و الأعلام يحضرون درسه منهم السيد محمد تقى الخوانسارى و الحاج السيد أحمد الخوانسارى و الحاج السيد روح اللّه الخمينى، و قيل إن إحاطته بالرياضيات كانت أكثر من الإلهيات. على أى حال كان السيد ميرزا على أكبر من أساتذة الزمان فى العلوم الحكمية.

و فى تلك الأيام سافر الأستاذ الأعظم الحاج ميرزا أبو الحسن القزوينى من

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 111

طهران إلى قم و اشتغل فيها بتدريس العلوم المعقولة و المنقولة، و كان إلى جانب ذلك يحضر دروس الحاج الشيخ عبد الكريم، و كان السيد القزوينى يحضر فى قزوين دروس المرحوم الفقيه المحقق الحاج ملا على أكبر (السيادهنى) التاكستانى[١٠٣]، و فى طهران كان يشارك فى دروس المرحوم الأستاذ الحاذق الحاج الشيخ عبد النبى النورى المازندرانى.

و كان للحاج السيد أبى الحسن حوزة فى قم يدرس فيها شرح المنظومة و الأسفار فى المعقول و سطوح الفقه و الأصول، و كان من عوامل ترويج العلوم الإلهية و الفلسفة و الحكمة المتعالية فى قم.

إن المرحوم الميرزا محمد على الشاه‌آبادى «قده»[١٠٤] عاش فى مدينة قم حوالى ثمانى سنوات درّس خلالها العلوم المعقولة و المنقولة، و إلى جانب الأسفار و المنظومة كان يدرس أيضا «شرح الفصوص» و «مصباح الأنس»، و كان من الأساتذة الماهرين فى عصره فى الفلسفة و العرفان و التصوف.

---

[103] (1) كان المرحوم الحاج ملا علي أكبر من أعاظم تلامذة الميرزا الرشتي.

[104] (2) كان المرحوم الشاه‌آبادي تلميذ السيد ميرزا حسن الآشتياني و الحاج الشيخ فضل الله النوري و الشيخ ملا كاظم الخراساني في العلوم النقلية، و في العقليات كان أدرك كبار أساتذة طهران.

أما الحاج ميرزا السيد أبو الحسن القزوينى[١٠٥] فبعد أن أقام حوالى ثلاثين عاما فى قزوين توجّه إلى طهران و استقر فيها تلبية لطلب فضلائها، و هو اليوم يقوم بتدريس خارج الفقه و الأصول، و يعتبر أحد أكبر المراجع و الزعماء الدينيين.

كان الحاج السيد روح اللّه الخمينى (و هو تلميذ السيد الشاه‌آبادى و السيد القزوينى فى الفلسفة و العرفان، و تلميذ الحاج الشيخ عبد الكريم فى الفقه و الأصول) يدرس الفقه و الأصول و الأخلاق و التوحيد، و كان أحيانا يفيد الراغبين و أهل الذوق فى علم الأخلاق على طريقة أهل التوحيد و لسان القرآن، ثم ترك الفلسفة و الحكمة و انصرف إلى تدريس الفقه و الأصول، و خلال مدة قصيرة لمع اسمه فى سائر الحوزات العلمية، و قد تفرّغ لتربية الفضلاء و اعتبرت حوزته أفضل حوزة علمية.

و كانت لديه حوزة خاصة لتدريس خارج الفقه و الأصول.

فى الآونة الأخير قدم الأستاذ المحقق الحاج ميرزا محمد حسين الطباطبائى إلى قم و بدأ بتدريس الفلسفة، و أسس حوزة اختصت فى تدريس الفقه و الأصول و التفسير و العلوم العقلية. كما يدرس أيضا السطوح العالية فى الفلسفة، و باتت حوزة قم يومذاك مركزا لتدريس العلوم العقلية.

و قد شاركت مرارا فى دروس المحقق الطباطبائى فى الفلسفة و الأصول و الفقه و التفسير.

و كان أساس دروس المصنف فى العلوم المنقولة و المعقولة فى مدينة قم المقدسة. و تعتبر قم اليوم من كبار الحوزات العلمية للشيعة و مركزا مهما لتجمع الفضلاء، حيث تدرس فى هذه المدينة العلوم العقلية و النقلية، و تضم أكثر من ستة الآف بين طالب و مدرس يعملون فى التعلم و التعليم. و يوجد فى هذه الحوزة العظيمة الكثير من الفضلاء و المفكرين الضليعين بأوضاع العالم و الواقفين على أسرار الحكومة الإسلامية و المتحلّين بالعلم و التقوى. لقد كانت قم منذ قديم الزمان مركزا مهما للفضلاء و المفكرين و المحدثين و الفقهاء و الحكماء الأعاظم، حيث كان يسكن فيها ملا صدرا و الفيض و الفياض و القاضى سعيد و غيرهم من أعلام الفنون العلمية[١٠٦].

---

[105] (3) لقد حضرت حوزته لفترة من الزمن، قرأت فيها سفر النفس من الأسفار و جزءا من الأمور العامة في هذا الكتاب إضافة إلى خارج الخمس في كتاب« الجواهر» في الفقه و قسما من كفاية الأصول للمحقق الخراساني. لقد كان السيد القزويني من الوجوه البارزة و الساطعة في عصره لا سيما في تقرير المعضلات العلمية و بيان الحقائق و عذوبة البيان و طلاقة اللسان.
و قد ذكرت أساتذتي ضمن شرح حالهم و آثارهم في مقدمة كتاب« شرح مقدمة القيصري».

[106] (1) بسبب وجود مثل هؤلاء المفكرين ورد اسم قم بشيء من العظمة و الاحترام في آثار الشيعة و أخبارهم.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 113

أساتذة الحكيم السبزوارى فى الفنون العقلية و النقلية

كان المحقق السبزوارى صاحب التعليقات على هذا الكتاب من كبار تلامذة ملا إسماعيل درب كوشكى «واحد العين» فى الفنون الحكمية، و كان يحضر أيضا حوزة تدريس الشيخ ملا على النورى[107].

و معروف أن الحاج النورى قد فقد مؤخرا القدرة على التدريس بسبب تقدمه فى السن و ضعف قواه و هزالة بدنه. و كان يتزعم حوزته التدريسية المرحوم ملا إسماعيل الذى كان يتوجه مع أبرز تلامذته بعد التدريس إلى درس الشيخ النورى.

و كان الحاج ملا هادى يرافق أستاذه إلى درس الشيخ، و كان الحاج ملا هادى يحضر أيضا حلقات درس السيد ميرزا حسن النورى الابن الأكبر للشيخ و المرحوم السيد ميرزا حسن الچينى. كما استفاد فترة من الزمن من محضر السيد رضى اللاريجانى.

و كان سبک الحاج ملا هادى فى الإلهيات شبيها بسبک الشيخ و ملا إسماعيل.

و لم يلحظ المتفحص أى أثر لأفكار المرحوم اللاريجانى فى تحقيقاته. و ليس هناک تعمق و تصلّب فى العرفانيات و الأصول و المبانى الدقيقة لأهل التصوف فى كلماته و عباراته. و قد ناقش فى شرح المنظومة مبحث وحدة الوجود مسلک العرفاء فى الوجود، و خلط بين الإطلاق المفهومى و الخارجى، على عكس السيد محمد رضا «قده» الذى كان فى مثل هذه المباحث راسخا و متبحرا و صاحب رأى كأستاذه[108].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج 1، ص: 114

معاصر و الحكيم السبزوارى

فعن رسول الله(ص) أنه قال:« لو كان العلم(الدين) بالثريا لنالته رجال من فارس» و أظهر(ص) الشوق العظيم بقوله:« و اشوقاه إلى إخواني و هم قوم في آخر الزمان» و ذكر مربي أولاد الأعاجم مولانا الرضا(ع) بقوله:« لم يزل منذ قبض رسول الله(ص) و هلم جرّا يمن بهذا الدين على أولاد الأعاجم و يصرفه عن قرابة نبيه فيعطيه هؤلاء و يمنع هؤلاء».

و عن علي عليه السلام أنه قال:« سقى الله بلاد أهل قم و ينزل عليهم البركات يبدل الله سيئاتهم حسنات هم أهل ركوع و خشوع ...». و عن الرضا(ع) أنه قال:« للجنة ثمانية أبواب ثلاثة منها لأهل قم ...». و عن الصادق(ع) أنه قال:« إن لله حرما و هو مكة ... إلا أن حرمي و حرم ولدي من بعدي قم ...» إلى غير ذلك من الأخبار و الآثار. و ورد في حق فاطمة بنت موسى روحي لها الفداء:« يقبض فيها امرأة من ولدي ... يدخل بشفاعتها شيعتي الجنة» و عنهم:« إذا عمّت البلدان الفتن عليكم بقم و حواليها ...».

[107] (1) كان الحكيم السبزواري من تلامذة الحاج ملا محمد إبراهيم الكلباسي و السيد حجة الإسلام في العلوم النقلية. و فور وصوله أصفهان كرس درسه في العلوم الشرعية. و قد ساهم رواج سوق الفلسفة في عهد الشيخ النوري و حنكته في العلوم الإلهية في انخراط الحاج ملا هادي في سلك طلاب العلوم الإلهية.

[108] (2) شرح« المنظومة»، مبحث الوجود ص 6، حواشي الأسفار ص 6.

لقد عاصر المحقق السبزوارى مفكرين كبار منهم من هم فى سنّه و منهم من هم أصغر منه و منهم من هم أكبر منه سنا.

إن السيد ميرزا آقا القزوينى و السيد ميرزا رفيعاء القزوينى كان من عمر الحكيم السبزوارى تقريبا و قضوا جميعهم فى فترات متقاربة.

أما الشيخ ملا عبد اللّه الزنوزى فقد كان من معاصرى ملا هادى و ملا إسماعيل و قضى قبل السبزوارى. و لكن فى الوقت الذى كان فيه الحاج ملا هادى يدرس فى سبزوار كان ملا عبد اللّه يدرس العلوم الإلهية فى طهران، و قد طالت فترة تدريس الحاج ملا هادى فى سبزوار، و قضى قبل 18 إلى 20 عاما من السيد ميرزا أبى الحسن جلوه و معاصريه، لكنه يعتبر من معاصريهم.

فقد كان السيد ميرزا أبو الحسن جلوه و السيد على الحكيم و السيد محمد رضا من أساتذة الطبقة التى أعقبت ملا إسماعيل و من تلاميذه و مدرسى ما بعده.

و قد فاق ملا عبد اللّه مؤلف اللمعات الإلهية و الأنوار الجلية معاصريه فى الجمع بين مراتب المعقول و المنقول[١٠٩]، و كان من الأساتذة الماهرين فى العلوم الأدبية من صرف و نحو و معانى و بيان. و يعتبر فى النقليات من أبرز تلامذة صاحب الرياض و الميرزا القمى و السيد محمد باقر حجة الإسلام الشفتى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمۀج1، ص: 115

مدرسو الفلسفة الإسلامية فى مدينة مشهد المقدسة و بيان أحوال تلاميذ الحكيم السبزوارى

أصبحت مدينة سبزوار فى عهد الحكيم السبزوارى «قده» مركزا للتدريس و نشر العلوم العقلية، توجه إليها طلاب الحكمة و المعرفة من كافة أنحاء إيران لتعلّم العقليات و اكتساب المعارف من محضر الفيلسوف السبزوارى «ره»، و بعد تلقى العلوم و كسب المعرفة يعودون إلى ديارهم ثانية ليستقروا فى مراكزها العلمية.

و كانت شهرة الحاج ملا هادى فى الفنون الحكمية سببا فى توجه ميرزا جلوه من أصفهان إلى سبزوار للإستفادة من حوزة الحاج ملا هادى، لكنه ولدى وصوله طهران انصرف عن ذلك و أقام فى طهران فى مدرسة دار الشفاء الكائنة فى شارع ناصرى، و عاش فى عزوبية حتى آخر عمره. و كانت لديه علاقة شديدة بالمطالعة و التحقيق و التدريس.

---

[109] (1) ثمة كتابان باللغة الفارسية في الحكمة الإلهية للملا عبد الله« الأنوار الجلية» و« اللمعات الإلهية»، و هذان الكتابان على عكس بدائع الحكم لابنه السيد علي المدرس كتبا بسلاسة متناهية خالية من التعقيد، و سيصدران قريبا إن شاء الله مع مقدمة في شرح حال و آثار ملا عبد الله و تلميذه و ابنه المحقق السيد علي الحكيم.

*** أحد تلامذة الحاج ملا هادى، الشيخ ملا غلام حسين شيخ الإسلام الذى كان يعتبر من كبار المدرسين فى عصره. إن ملا غلام حسين 1246- 1319 ه. ق هو ابن ميرزا محمد محرّر ميرزا عسكرى إمام الجمعة فى مشهد، تلقى الأدبيات و سطوح الفقه و الأصول و العلوم الرياضية فى مشهد و قوجان، و كان أستاذه فى هذه المراحل ملا محمد صادق القوجانى.

و قد تلقى ملا غلام حسين علوم الحكمة على يد ملا هادى فى سبزوار مدة ست سنوات، ثم سافر إلى دار العلم الإسلامى فى النجف الأشرف للإستفادة من محضر الشيخ الأعظم خاتم المحققين الشيخ مرتضى الأنصارى «قده»، ثم عاد إلى مشهد و أحرز منصب شيخ الإسلام بعد أن أتمّ العلوم النقلية.

إن الحاج ميرزا حبيب الخراسانى الفقيه و العارف و الشاعر المعروف قد استفاد لفترة من الزمن من محضر الشيخ ملا غلام حسين. كما أن الحاج فاضل الخراسانى هو واحد آخر من تلامذة ملا غلام حسين، و قد اشتهر فى عصره بالفقه و الحكمة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمهج 1، ص: 116

و الأدب و العرفان، و كان استاذا كبيرا فى فنون الحكمة، و أستاذا ممتازا على صعيد كل إيران فى جودة تقريره و قدرة بيانه[110].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمهج 1، ص: 117

الأساتذة من بعد ملا غلام حسين شيخ الإسلام

---

[110] (1) سافر الحاج ميرزا حبيب بعد دراسة الرياضيات و المنطق و الفلسفة و الفقه و الأصول، سافر إلى العتبات المقدسة للإفادة من حوزات الزعماء الدينيين، و حضر مدة من الزمن حوزات الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي و الميرزا الشيرازي و الشيخ راضي العرب، ثم رجع إلى مشهد.
و قد اتخذ بعض من تلامذة الحاج ملا هادي من طهران مركزا للتدريس، مثل المرحوم السيد ميرزا حسين السبزواري الساكن في مدرسة عبد الله خان في سوق البزازين بطهران، و الشيخ ملا إسماعيل السبزواري الساكن في مدرسة الشيخ عبد الحسين شيخ العراقين. و ملا إسماعيل هذا هو غير ملا إسماعيل السبزواري الواعظ الذي عاصر حجة الإسلام الحاج ملا علي الكني« قده»، كما أن السيد ميرزا حسين من سكنة طهران ليس المقصود به السيد ميرزا حسين الساكن في سبزوار و هو من أعاظم تلامذة الميرزا الشيرازي. و قد قضى الملا إسماعيل الحكيم قبل المرحوم السيد ميرزا حسين. إن المرحوم السيد ميرزا علي أكبر اليزدي الذي كان ساكنا في هذه المدرسة انتقل إلى قم و حضر دروس السيد ميرزا حسين و ملا إسماعيل رغم أن أساس دراسته كان في خدمة السيد محمد رضا و السيد علي و السيد ميرزا أبي الحسن جلوه في الرياضيات. و من تلامذة السيد ميرزا حسين أيضا السيد ميرزا إبراهيم الزنجاني أشهر الرياضيين في عصره، و كان ميرزا إبراهيم تردد فترة من الزمن على حوزات جلوه و السيد ميرزا محمد رضا و السيد علي، و سكن أخيرا في زنجان.
كان السيد ميرزا أكبر و ملا إسماعيل من مدرسي مدرسة الشيخ عبد الحسين، و قد عرف المسجد المجاور للمدرسة بمسجد الآذربايجانيين الذي بني بأمر من أمير كبير.
إن المدرسة المذكورة بناها الشيخ عبد الحسين بأمر و مساعدة من المرحوم ميرزا تقي خان الفراهاني« أمير كبير» أعلى الله قدره و منزلته و نضّر وجهه. و يجب اعتبار ميرزا آقا خان النوري المعروف بالصدر الأعظم و صمة عار في تاريخ إيران و من مساوىء القدر، الذي أصرّ على المرحوم شيخ العراقين بتسمية المدرسة باسمه، لكن الشيخ رفض و سمّى المدرسة باسمه هو.
و كان الميرزا تقي خان يكن احتراما كبيرا لتعاليم الإسلام السمحاء و مباني التشيع، و كان مؤمنا بالإسلام مخلصا له. و من ثلثه أنشئت مدرسة في كربلاء أيضا عرفت بمدرسة الصدر. و هذه المدرسة أيضا أصرّ ميرزا آقا خان النوري« خذله الله تعالى» على تسميتها باسمه الخبيث، و ليتهرب المرحوم شيخ العراقين من إصرار و شرّ خادم الأجانب و الغرباء هذا، أطلق على المدرسة اسم مدرسة الصدر. إن ميرزا آقا خان قام و بإيعاز من الحكومة الإنجليزية بترتيب مقتل المرحوم أمير كبير، حيث بلغ هذا البدر المنير درجة الشهادة في حمام« فين» بكاشان، و حرمت إيران من وجود أعظم وزير و أكبر مدافع عن العلم و المعرفة« و ليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام».

کان الشیخ ملا غلام حسین من المدرسین الجامعین فی حوزة مشهد، حیث کان یدرس فیها الفقه و الأصول و الحدیث و التفسیر و الفلسفة و الفنون الریاضیة. و فی زمانه و حتی فترة قصیرة من بعده کان السید میرزا محمد السروقدی من سدنة المرقد الطاهر للإمام الرضا علیه السلام، و کان السروقدی مدرسا رسمیا فی العلوم العقلیة، و من کبار المدرسین فی الفلسفة و العرفان و الفنون الریاضیة.

أما المرحوم الحاج فاضل الخراسانی فکان من تلامذة شیخ الإسلام و السروقدی. و کان فاضل فی العلوم النقلیة من أبرز تلامذة السید میرزا حسن الشیرازی فی سامراء المتوفی عام 1312 ه. ق، و أصبح فیما بعد مدرسا فی خراسان فی علوم المعقول و المنقول و التفسیر و الحدیث و الرجال، و قد قضی سنة 1342 ه. ق. و کان الأستاذ العلامة السید میرزا حسن البجنوردی مدّ ظله تلمیذ الحاج فاضل و معاصره الحکیم العالم میرزا عسکری فی العلوم العقلیة.

و کان السید الکبیر المیرزا العسکری قد شارک فی حوزة السروقدی و شیخ الإسلام فی مشهد و السید میرزا حسن و میرزا هاشم فی طهران، کما أنه حضر مدة من الزمن حوزة المرحوم الشیخ الخراسانی فی النجف الأشرف لإتمام النقلیات التی لم یکن لدیه فیها حوزة معروفة، و کان فی مجال الحکمة و الفلسفة یمیل إلی سبک الشیخ أکثر من سبک ملا صدرا و سائر الحکماء الذین یمیلون إلی الذوقیات و العرفانیات. لقد کان حکیما جامعا فی العلم و العمل، و عاش حیاته ببساطة لم تغره بهارج الدنیا و زخارفها. و کان للمرحوم السید الکبیر ابن فاضل و ذو استعداد کبیر ملمّ فی العلوم العقلیة و النقلیة، کان من مدرسی الحوزة العلمیة فی مشهد. و قد قضی هذا الشاب المفکر و هو لم یبلغ الأربعین من عمره، و قد جاءت وفاته لتربک حیاة الأب و تهزه من الأعماق، و قد مات الأب بعد وفاة ابنه بفترة قصیرة. و کان السید الکبیر یدرس الفلسفة فی مشهد لسنین طویلة حتی وافاه الأجل عام 1355 ه. ق.

کان المرحوم المفکر المحقق و الجامع الحاج میرزا محمود التونی الفردوسی قدّس اللّه روحه جدّ الأستاذ المفکر العظیم السید هبة اللّه شهاب فردوس، من تلامذة

الحکیم السبزواری فی العلوم العقلیة، حیث حضر دروس الحاج ملا هادی فی سبزوار مدة من الزمن. إن شهاب فردوس الآنف الذکر کان معاونا سابقا فی وزارة العدل و من تلامذة المرحوم المیرزا الشیرازی.

و بعد الحاج ملا هادى عمل أحد أبرز تلامذته و يدعى السيد ميرزا حسين السبزوارى تلميذ ميرزا محمد حسن الشيرازى المتوفى سنة 1312 ه. ق[111]، عمل بعد عودته من العتبات المقدسة إلى سبزوار فى تدريس العلوم العقلية و النقلية. و من تلامذة السبزوارى الآخرين الشيخ ملا عبد الكريم الخبوشانى الذى كان يسكن قوچان.

و بعد الحاج فاضل و السيد الكبير ترک التدريس فى العلوم العقلية فى مشهد.

حيث قام عدد من جهلة علوم الفلسفة و العرفان بالترويج لموضوعات غير مفهومة و لا تستند إلى براهين تحت ستار المعارف الإسلامية، و نشر هذه الموضوعات بين الطلبة السّذّج، و تكفير و تخطئة الحكماء. و أقدم البعض على طباعة مثل هذه الموضوعات مروّجين فى الأسواق لعلم ضعيف و موضوعات لا أساس لها تثير السخرية أحيانا، و لهذا لم تستقطب اهتمام أهل العلم.

كان هذا شرحا مختصرا فى بيان سير المعارف الإسلامية و الفلسفة الإلهية بعد الميرداماد و ميرفندرسكى و ملا صدرا، و شرح حال أساتذة و محققين تحملوا الصعاب و المشقات و بذلوا خدمات جليلة ليسلمونا ميراث السالفين و القدماء مع تحقيقات وسيعة.

إذا كان هناک شخص ضليع بالفلسفة و الإلهيات و أراد أن يقارن بين ميراث اليونانيين و تحقيقات حكماء الإسلام (فى إيران) لأدرک مدى تقدم ورقى العلم الإلهى فى العصور الإسلامية، و أن الفلسفة كانت حتى عصر ملا صدرا ذا مرتبة و تطوى مسيرتها نحو الكمال دون توقف أو تلكؤ.

*** كانت حوزة أصفهان فى العهد الصفوى مركزا لتجمّع الأفاضل و الأعلام، و لم يكن سوق الشعر و الأدبيات رائجة آنذاک، بل كانت العلوم الشرعية من فقه و أصول و تفسير و حديث، و العلوم العقلية من فلسفة و عرفان و رياضيات و طب مزدهرة يومها،

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 119

حيث برز فى ذلک العصر كبار الفلاسفة و العرفاء و أعاظم المحققين من الفقهاء و علماء الشريعة. و أثناء هجوم الأفاغنة على أصفهان توارى علماء و مفكروا هذه الحوزة العلمية التى استردت فيما بعد مجدها و عظمتها بعد أن طهّر نادر شاه بلاد إيران من دنس الأفاغنة، و بقيت هذه الحوزة على حالها حتى منتصف

---

[111] (1) إن السيد ميرزا حسين هذا ليس هو ميرزا حسين السبزواري الساكن في طهران: فالسيد ميرزا حسين الساكن في طهران كان متخصصا في العلوم العقلية و لم يدرك الميرزا الشيرازي.

العهد القاجاری، و برز مع بدایة هذا العهد مدرسون عظماء من المروّجین لأفکار ملا صدرا. و قد عاصر الشیخ النوری و أتباعه و معاصروه و تلامذته فتح علی خان القاجاری.

و عند ما جاء سلاطین الصفویة لم یعد المذهب الجعفری الحق المذهب الرسمی الوحید فی إیران، بل أصبحت إیران بواسطة الترویج للمعارف الإسلامیة مرکزا لتدریس مختلف أنواع العلوم. و برز فلاسفة و عرفاء أمثال المیرداماد و میرفندرسکی و ملا صدرا الشیرازی و ملا محسن الفیض و المحقق اللاهیجی ...، کما ظهر فقهاء و متخصصون فی العلوم العقلیة و النقلیة أمثال السید حسین الخوانساری و صاحب الذخیرة و جمال المحققین و فاضل الهندی، و محدثون و محققون نظیر المجلسی الأول و المجلسی الثانی ...

و إذا ما أردنا أن نقیّم العصور و نقارن بین محاسنها و مساوئها، نلاحظ أن العصر الصفوی کان أکثر یمنا و برکة و رحمة. و للأسف أن ظهور السلطان حسین قد أدی إلی ضیاع هذا العصر، فقد أهدر خدمات السابقین بتقاعسه فی إدارة الأمور و مجالسته ضاربی الرمل و کاشفی البخت و غفلته عن أحوال الناس.

إن وحدة المذهب و عدم تشتت الأفکار و الآراء، من الممیزات التی امتازت بها السلالة الصفویة فی إیران، حیث عرف الشعب الإیرانی بحبه لآل محمد (ص) و عشقه لآل البیت علیهم السلام و حکومة علی (ع) و انتخاب الأحسن و الأفضل و الأکمل للخلافة و التنفر من التمییز العنصری، و قد تجلّت هذه القدرة بشکل کامل فی العهد الصفوی.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، مقدمةج1، ص: 120

مؤلفات و آثار المحقق السبزواری و بیان خصوصیات تعلیقه علی الشواهد

للحکیم السبزواری مؤلفات کثیرة طبع بعضها، و البعض الآخر موجود فی المکتبات الإیرانیة.

بعض مؤلفاته مفصل، و البعض الآخر مختصر، و ثمة مؤلفات أخری لا هی مفصلة و لا مختصرة.

إن حواشی و تعلیقات الحکیم السبزواری علی الأسفار مفصلة و تحقیقیة، حیث کتب حواشی و تعلیقات علی جمیع مجلدات الأسفار غیر الجواهر و الأعراض. و قد درّس الأسفار عدة دورات. لقد سمعت من أساتذتی أن السبزواری لم یدرس الجواهر و الإعراض، و لم یکتب حاشیة علیها، کما أن تدریس الجواهر و الاعراض فی عصرنا لیس مألوفا، إلا أن کتاب الجواهر و الاعراض للأسفار کتاب عمیق جدا و تحقیقی.

و كان السيد محمد رضا و السيد على و الشيخ ملا إسماعيل و الشيخ النورى قد درّسوا هذا المبحث و لهم تعليقات على موضوعات عديدة فيه.

كما أن الحاج ملا هادى يبدو من خلال تحقيقه فى مباحث المادة و الصورة و كذلك من خلال موضوعات تضمنتها كتبه و آثاره يبدو أنه فى مباحث المادة و الصورة و كيفية وجود المادة و تركيب الهيولى مع الصورة النوعية، لم يطّلع على موضوعات الجواهر و الاعراض فى الأسفار و لم يخض فيها[١١٢].

لقد طبعت تعليقات الحكيم السبزوارى على مفاتيح الغيب فى حواشى المفاتيح طبعة طهران. و جاءت حواشيه على المبدأ و المعاد و «شرح الهداية» لملا

صدرا مختصرة.

كما كتب حواشى متفرقة على «شرح كليات القانون» و «شرح النفيسى»، حيث كان من المطّلعين على الطب القديم، و من مدرسى الكتب الطبية.

كذلك كتب حواشى مختلفة على الشفاء، و هى عبارة عن عبارات لملا صدرا نقلها من تعليقاته على الشفاء و كتب أخرى له.

و يعتبر كتابه شرح المنظومة من الكتب الدرسية فى الحكمة و المنطق، و من نوادر الكتب الحكمية. و قد كتبت على هذا الكتاب حواشى كثيرة منها حاشية الحاج ملا محمد الهيدجى الذى عاصر السيد ميرزا إبراهيم الزنجانى، كما كتب الأستاذ العلامة السيد ميرزا مهدى الآشتيانى حاشية تحقيقية على شرح المنظومة، طبع قسم المنطق منها.

إن شرحه على دعاء الجوشن الكبير «شرح الأسماء» و شرحه على دعاء الصباح يعتبران من الأعمال التحقيقية الأساسية التى نفذت خلال القرون الأخيرة، و قد طبع هذا الشرح فى طهران.

كذلك يعتبر شرحه على معضلات دفاتر المثنوى شرحا تحقيقيا قيما من حيث المحتوى و المعنى، فهو يجسد سعة اطلاعه و حجم إحاطته و تبحره فى هذا المجال.

---

[112] (1) لم يهتم عدد من الفضلاء بمباحث الجواهر و الأعراض« للأسفار»، في حين أنها تتضمن أرقى التحقيقات الفلسفية. و تتضمن أيضا أفضل التحقيقات الفلسفية و الحكمية في مسألة حدوث العالم و مباحث المادة و الصورة.

و يعدّ الحكيم السبزوارى من التابعين لملا صدرا فى العقائد الفلسفية و من أنصاره المتعصبين، حيث شرح كلماته و عباراته و قرّر أفكاره فى كافة المجالات، و نادرا ما ناقش آراء ملا صدرا فى بعض الأمور، فهو مؤمن بكلمات ملا صدرا و تحقيقاته القيّمة. لقد اشتغل الحاج ملا هادى بعد عودته من أصفهان إلى مشهد فى التدريس فترة محدودة قبل أن يتخذ من سبزوار مركزا للتدريس. لقد كانت حوزته مصدر الخيرات و البركات، و ساهمت أنفاسه الحارّة فى توافد المفكرين على سبزوار مسقط رأس الحكيم السبزوارى، و أصبحت هذه المدينة مركزا لتجمع الفضلاء الوافدين إليها من كل أصقاع إيران.

كان الحكيم السبزوارى يدرس كتاب الشواهد، و قام بتدريس هذا الكتاب للخواص من أصحابه لعدة دورات، لذا اعتبرت حواشيه على الشواهد من كتب السبزوارى التحقيقية و من أفضل مؤلفاته.

و قد كتب الحكيم المؤلف هذه التعليقة على الشواهد بعد مراجعة جميع مصنفات ملا صدرا، و جاءت عباراته على عكس كل مؤلفات السبزوارى سلسة و مجردة من التعقيد. و هى أى هذه الحواشى توضيحية إلى جانب كونها تحقيقية،

حيث أوضح المؤلف مشكلات الشواهد و خطّ تحقيقات حول كلمات مؤلف الشواهد. و هذه التعليقات التى تبدو أنها آخر ما ألّفه السبزوارى هى من أندر كتب هذا الحكيم و أكثرها تحقيقا.

*** كتب السيد محمد رضا القمشئى حواشى متفرقة على الشواهد، و تعتبر حواشيه من الحواشى التحقيقية العميقة المليئة بالتحقيقات العرفانية و الفلسفية. كذلك كتب المرحوم السيد على الحكيم تعليقات تحقيقية على أقسام مختلفة من مشكلات و معضلات الشواهد، و هى من حيث الدقة و الصلابة و الجمع بين التحقيق و التدقيق شبيهة بالشواهد الربوبية[113]، و هى أفضل من حواشى السبزوارى.

إن حواشى الحاج ملا هادى بما أنها على و تيرة واحدة و كتبت بشكل منظّم و مرتب فقد أرتأينا طباعتها مع هذا الكتاب. و سنطبع حواشى و تعليقات السيد على و السيد محمد رضا بصورة مستقلة لعدم تيسّر طباعتهما مع حواشى و تعليقات السبزوارى فى آن واحد.

*** كما كتب الحاج ملا هادى تعليقات على أسرار الآيات لملا صدرا، و قد رأيتها بنفسى، إضافة إلى كتب قيل إنها رسائل متعددة و مختصرة نويت جمعها و طبعها فى مجلد مستقل أضعه فى متناول الراغبين.

---

113 (1) إن الموضوعات المتبقية من السيد علي المدرس هي الأندر بين آثار معاصريه إلّا في العرفانيات حيث يفوقه السيد محمد رضا و السيد ميرزا هاشم، لكنه في فلسفة ملا صدرا لا نظير له كما هو حاله في بعض التحقيقات.

إن الرسائل الآنفة الذكر التى وقّفت فى رؤيتها هى على الشكل التالى:

1- الرد على مسائل القمّيين[114].

2- هداية الطالبين.

3- الرد على عدة أسئلة حول الاعتقاد (فى مسائل فلسفية و عرفانية مختلفة).

4- رسالة فى اشتراك الحد و البرهان.

5- رسالة فى عالم المثال[115] و إثبات البرزخ الصعودى و النزولى.

6- محاكمات و مقاومات.

7- الرد على أسئلة أبى الحسن الرضوى.

8- الرد على أسئلة إسماعيل عارف.

9- أسئلة الأحمدية و أجوبة الأسرارية.

10- استهداءات إسماعيلية و هدايا أسرارية.

11- الرد على أسئلة حول عالم المثال.

12- الرد على أسئلة السيد ميرزا محمد إبراهيم الطهرانى.

13- الرد على أسئلة السيد صادق الطهرانى.

14- الرد على أسئلة السيد سميع الخلخالى.

15- الرد على أسئلة ملا إسماعيل الميانآبادى.

---

[114] (2) ثمة نسخ متعددة من هذه الرسالة في مكتبات إيران، منها، مكتبة كلية الآداب بطهران و مكتبة الأستانة الرضوية المقدسة و مكتبة الملك، و قد رأيتها جميعها بنفسي.

[115] (1) لقد تحدثت في كتاب مفصّل عن البرزخ في هذه الرسالة و نقلت عنها موضوعات كثيرة.

16- هداية الطالبين فى معرفة الأئمة و المرسلين.

و من الكتب القيّمة و النادرة للحكيم السبزوارى «أسرار الحكم» الذى ألّفه بطلب من ناصر الدين شاه. و فى مقدمة الكتاب أشاد الحكيم بناصر الدين شاه و وصفه ببعض الصفات غير المناسبة من قبيل «ظل اللّه» و «قامع الكفرة و الفجرة» و «مظهر صفات اللّه» و «صاحب راية نصر من اللّه و فتح قريب»[١١٦].

و قد طبع هذه الرسالة لأول مرة المرحوم السيد ميرزا يوسف مستوفى الممالک (قده) فى حياة المؤلف. و كان مستوفى الممالک قد عرّف الحاج ملا هادى على ناصر الدين شاه و جعل الشاه يتشوق إلى الحكيم غيابيا، حيث كان يشجعه على لقاء

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 124

الحاج ملا هادى أثناء زيارته لمشهد. و كان المستوفى قد بنى مقبرة الحكيم.

و قد طبعت هذه الرسالة ضمن جزء أسرار العبادات طبعة حجرية فى عهد مظفر الدين شاه بطهران. و طبعت مؤخرا على نفقة المكتبة الإسلامية مع مقدمة و حواش للفاضل الربانى السيد ميرزا أبى الحسن الشعرائى الطهرانى.

و كان المحقق السبزوارى ألّف رسالة مستقلة و رسالتين فى الرد على أسئلة حول عالم المثال، و موضوعاته فى هذا المجال مقتبسة من صدر الدين الشيرازى.

*** لقد اعتمدت خلال تصحيحى للحواشى على الشواهد، على الحواشى المطبوعة حجريا فى طهران و الواردة فى هامش الشواهد و على النسخة الخاصة بى المكتوبة سنة 1308 ه. ق و النسخة الخطية المحفوظة فى الآستانة الرضوية المقدسة.

و قد صححت كتاب الشواهد بعد المقارنة بين العديد من النسخ، و هذه النسخ هى عبارة عن:

1- نسخة المكتبة المركزية لجامعة طهران، و قد حررت خلال حياة المؤلف عام 1039 ه. ق، لأن وفاة الشيخ كانت عام 1050 ه. ق و قد رمز إلى هذه النسخة ب (د، ط).

2- نسخة الآستانة المقدسة، و رمز إليها ب (آ، ق).

[116] (2) و كتب أيضا أشعارا بالعربية في مدح ناصر الدين شاه. و لم يكن أحد يتوقع من عارف و حكيم منزو أن يطلق لسانه في مدح أحد الغارقين في ملذات الدنيا. و من المسلم به أن الحكيم لم يقبل هدية ناصر الدين شاه لأنه كان يتجنب كل أمر يؤدي إلى تشويه سمعته. و مثل هذا الانزلاق يجب أن نردّه إلى عدم اطلاع الحكيم على الأوضاع كفاية و حسن ظنه بالناس. أما صدر المتألهين فلم يمدح أحدا في عمره، و لم يكتب في ديباجة كتبه غير الحمد للّه و مدح أئمة أهل البيت عليهم السلام، و كان يذمّ العلماء الميّالين إلى ملوك عصورهم. العلماء الميّالين إلى ملوك عصورهم.

3- نسخة مخطوطة خاصة حررت فى أصفهان عام 1102 ه. ق، و هذه النسخة التى اعتمدها الشيخ النورى فى تدريسه جاءت فى المرتبة الثانية من حيث الأهمية، و رمز إليها ب (م، ن).

4- نسخة المرحوم ملا إسماعيل الأصفهانى درب كوشكى، و رمز إليها ب (م. ل).

5- النسخة التى اعتبرناها أصلية و هى طبعة طهران، أشرف على تصحيح متنها و حاشيتها أحد تلامذة السيد على الحكيم، و قوبلت هذه النسخة مع عدة نسخ أخرى. و نملک أدلة على أن هذه النسخة قد قوبلت مع النسخة الأصلية.

إننى و لمعرفتى الكاملة بسبک تحرير ملا صدرا و إحاطتى بكتبه من خلال مطالعتى الدائمة لها و غورى فى آثار هذا الفيلسوف العظيم، لم أر فى نفسى الحاجة لجمع هذه النسخ المتعددة إلا فى بعض الموارد النادرة.

و اليوم أطرح هذه النسخة باطمئنان كامل تقدمة منى لأهل العلم و المعرفة، و كلّى اعتقاد أن هذه النسخة هى أقرب النسخ إلى النسخة الأصلية.

لقد خرج جمع من أهل التصحيح فى هذا العصر من طور الاعتدال و أخذوا يكرّسون جلّ أوقاتهم للتمثيل بالكتب العلمية، و إعداد مجموعة أضخم من الأصل باسم مراجع و مصادر تصحيح، مما يضع المراجعين الكرام فى حيرة من أمرهم.

و فى الطرف المقابل لهذه المجموعة ثمة مجموعة أخرى لا تعتقد بتعدّد النسخ و ضرورة إعداد نسخة تحظى بالثقة و الاطمئنان[117].

إن المقصود بتصحيح متن أو نصّ ما هو إلا إعداد نسخة شبيهة إلى حدّ كبير بالنسخة الأصلية. إن الشرط الأول و الأساس للتصحيح هو التخصص التام فى موضوع الكتاب المراد تصحيحه و الإحاطة بموضوعاته معرّض للإنتقاد.

[117] (1) لقد أعرض البعض من أهل التصحيح عن النسخ القريبة من عصر المؤلف و اكتفوا بالمراجع المنقولة عن المؤلف و اعتبروها ميزان مراجعه و مصادره. مثلا إذا كان ملا صدرا قد نقل موضوعا عن الشيخ رجعوا إلى عبارة الشيخ و اعتبروها الأصل غافلين عن أن المؤلف قد يتسامح أحيانا في نقل الكلام أو يلخصها أو أن النسخ التي بحوزته تكون أحيانا نسخا مغلوطة أو تراه أحيانا يكتفي بالإشارة إلى الموضوع بالمعنى. و كلام ناقد نصّ ما يكون مقبولا عند ما يصدر نسخة تكون قريبة الشبه بالنسخة الأصلية، و إذا ما كانت نسخة المؤلف أحيانا مغلوطة يعتمدها كأصل بعد التأكد و يشير إلى ذلك أي إلى اشتباه المؤلف في الهامش. لقد صادفنا حالات متعددة كانت فيها النسخ الصادرة عن المؤلف مغلوطة. فقد نقل ملا صدرا عن الامام الفخر الكثير الكثير في مباحث الحركة أو المبدأ، و كان الإمام الفخر قد نقل بعضها بشكل خاطىء عن الشيخ الرئيس. إن أمر التساهل و التسامح في الكتب العقلية و فن الحكمة كان رائجا بكثرة، حيث إن الأساتذة كانوا و من باب التقية يدرسون الكتب العقلية في زوايا السراديب و كانوا يطرقون باب المباحثة بعيدا عن الأنظار، و هذا يعتبر أحد أهم أسباب وجود

و قد فرغنا من تحرير هذه المقدمة أواسط شهر رجب الأصب عام 1386 ه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، مقدمةج1، ص: 126

الأسماء الواردة فى المقدمة

أرسطو

أبو العباس اللوكرى

أفلوطين

أفلاطون

ابن تركه

ابن قولويه

ابن بابويه

ميرزا أبو القاسم مدرس الخاتون‌آبادى

الدكتور إبراهيم مدكور

السيد الحكيم الكبير

الحاج السيد أبو طالب الزنجانى

السيد ميرزا آقا القزوينى

السيد ميرزا أبو الفضل الطهرانى

الأستاذ ميرزا أبو الحسن القزوينى

السيد ميرزا أبو الحسن جلوه

الحاج ميرزا أبو القاسم النورى

السيد ميرزا أحمد الآشتيانى

أبو العلاء عفيفى

الشيخ أسد اللّه القمشئى

ملا إسماعيل الخواجوئى

الحاج ملا أحمد النراقى

الشيخ أحمد الإحسائى

ملا إسماعيل السبزوارى

ابن حجر العسقلانى

أبو جعفر محمد بن بابويه

أبو جعفر الطوسى

ابن المغازلى الشافعى

ميرزا آقا خان النورى

ملا إسماعيل العارف

ملا إسماعيل الميانآبادى

ميرزا أبو الحسن الرضوى

الإمام زين الدين أبو الفضل العراقى بهمنيار

ميرزا تقى خان أمير كبير

الأستاذ جلال الدين همائى

الجوزجانی

السید جمال الخوانساری

میرزا جهان‌بخش المنجم

جهانکیر خان القشقائی

الحاج میرزا حبیب الرشتی

الحاج میرزا حبیب الخراسانی

السید میرزا السید حسین الطالقانی

فقیه و زعیم الشیعة السید حسین الترک

ملا حیدر الخوانساری

السید حسین الخوانساری

ملا حسن النائینی

ملا حسن اللنبانی

ملا حسین اللنبانی

السید میرزا حسن الکرمانشاهی

حسین بن عبد الصمد

السید حسین النواب

الشیخ حسین التنکابنی

السید میرزا حسن النوری

حمزة الفناری

ملا حمزۀ الکیلانی

السید رضی اللاریجانی

الحاج رحیم أرباب

ملا رجب علی التبریزی

میرزا رفیعاء النائینی

سهیلی الخوانساری

السید سمیع الخلخالی

ملا شمساء الکیلانی

شارح المسیحی (شارح القانون)

میرزا شهاب الدین النیریزی الشیرازی

الشهید الأول

الشهید الثانی

الإمام الأعظم الشیخ الطوسی

شهاب الدین العارف

الشیخ البهائی

شیخ الإشراق (شهاب الدین المعروف بالمقتول)

الشیخ الرئیس

السيد شهاب الفردوس

الشيروانى (ملا ميرزا)

الحكيم صفاء الأصفهانى

السيد صادق الطهرانى

الشيخ عبد الكريم

عباس المولوى

السيد على الحكيم

ملا عبد اللّه الزنوزى

عين القضاة الهمدانى

الحاج ملا على الكنى

شيخ العراقين، الشيخ عبد اللّه الطهرانى

عبد العالى الكركى

على بن هلال الجزائرى

عز الدين محمود الكاشى

العلامة الحلى

الشيخ عناية اللّه الكيلانى

ميرزا عبد الجواد الحكيم

السيد على صاحب الرياض

الشيخ ملا على النورى

ملا عبد اللّه الحكيم

الشيخ عبد النبى النورى

ميرزا على أكبر اليزدى

ميرزا على محمد باب

ميرزا على محمد الأصفهانى (الحكيم)

على أصغر الهمدانى

ميرزا العكسرى (إمام جمعهٔ)

ملا عبد الرزاق اللاهيجى

ملا عبد الكريم الجنوشانى

ملا عبد الكريم السنانى

ملا على أكبر السيادهنى

ملا غلام حسين التبريزى

ملا غلام حسين شيخ الإسلام

فاضل الطهرانى

الفارابى

الفخر الرازى

فاضل المشهدى

القيصرى

الشيخ قاسم الحنفى

قطب الدين (الشيرازى)

قطب الدين الرازى

مير قوام الرازى

مير قوام الدين الحكيم

القاضى سعيد

ملا محمد صادق القوچانى

ميرفندرسكى

السيد محمد مشكاة

الإمام الأعظم الشيخ المفيد

محمد بن يعقوب (شيخنا الكلينى)

محمد بن على بن بابويه القمى

محيى الدين الشيخ الأكبر

السيد محقق الداماد

الشيخ محمد حسين الاصفهانى

ملا محمد جعفر اللنكرودى

الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر

المجلسى الأول

المجلس الثانی

الإمام محمد الغزالی

السید محمد رضا القمشئی

الشیخ محمد رضا المظفر

ملا محسن الفیض

ملا محمد جعفر الآبادئی

ملا محمد باقر السبزواری

میرزا محمد حسن القمی

السید محمد باقر الشفتی

میرزا محمد صادق الأصفهانی الملا أولیاء

میرزا محمد باقر الأصطهباناتی

السید محمد کاظم الیزدی

السید محمد الفشارکی

محمد بن محمد إسماعیل الفدشکوئی

میرزا محمد المجتهد الأندرمانی

میرزا محمد حسین النائینی

ملا محمد التنکابنی (سرآب)

ملا مسیحاء الشیرازی

محمد مهدی بن هدایة اللّه

میرزا محمد حسین الطباطبائی

میرزا محمود القمی

الشیخ مهدی أمیر کلاهی المازندرانی

میرزا محمد حسین الچینی

ملا محمد جعفر اللنکرودی

الشیخ محمد حزین اللاهیجی

ملا میرزا محمد ألماسی

ملا محمد تقی البرغانی القزوینی

الشیخ محمد حکیم الخراسانی

ملا محمد إسماعیل درب کوشکی

العلامة الشیخ مرتضی الأنصاری

ملا محمد صادق الأردستانی

میرزا محمود الآشتیانی

میرزا محمد علی میرزا مظفر

میرزا محمد علی الشاهآبادی

میرزا مهدی الآشتیانی

محمد البیدآبادی

ملا مصطفی القمشئی

الشیخ مهدی أمیر کلاهی المازندرانی

ميرزا محمد حسن الآشتيانى

ميرزا محمد حسن الشيرازى

ملا هادى السبزوارى

الشيخ هادى الطهرانى

الفقيه الأعظم فاضل الهندى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 3

[118]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 1 ؛ ص 3

[نص كتاب الشواهد الربوبية]

[المقدمة]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى تجلى لقلوب العارفين بأسرار المبدإ و المعاد و جعل نور معرفته نتيجه إيجاد الأرواح و الأجساد ف أَوْحى‌ فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها لإدارة[119] أنوار متجسدة بتحريكات نفوس مجردة يتنور بها هذه البقاع و البلاد و ينشأ منها الكائنات و يتزين الأرض بالحيوان و النبات و الجماد و كان الغرض الأصلى منها نشو الآخرة و تعميرها بنفوس طاهرة[120] فخلق الإنسان و خلق من بقية طينته سائر الأكوان.

فسبحان من خالق فاطر ما أقدسه و أعظمه أشكره على نعمه المترادفة و آلائه المتوافرة و أصلى على نبيه و آله المطهرين من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظين فى سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن أوهام الجهلة و

---

118 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

119 (1) لإرادة، د ط

120 (2) بنفوس طاهرة، د ط

أستعيذ به من مس جنود الشياطين فى تحرير هذه العجالة و بث معانيها إلى غير ذويها من الذين لم يتطهروا بواطنهم عن غش الجهالات و خبائث الملكات.

اللهم اجعل قبور هذه الأسرار صدور الأحرار و احرسها عن استراق أسماع

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 4

الأشرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هذه الكلمات فى روضة من رياض الجنة و لا تجعلها فى حفرة من حفر النيران.

و بعد فأقول و أنا الفقير الحقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازى نور الله بصيرته من معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين إنى بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتى إلى[121] عالم المعانى و الأسرار و ملازمتى باب حكمة الله مفيض الأنوار و طالت المهاجرة[122] عما أكب عليه طبائع الجمهور و الإعراض[123] بالكلية إلى الحق القراح عما استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلدوه خلفا عن سلف اعتمادا على مشافهة الحس للمحسوس و إغماضا عن مشاهدة الواردات على القلوب و النفوس.

قد اطلعت على مشاهد شريفة إلهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقية عرفانية قلما تيسر لأحد الوقوف عليها إلا أوحدى من أفاضل الحكماء أو صوفى صفى القلب من أماجد العرفاء بل تفردت بأمور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين و إن كانوا من الأساطين و كلت عن إدراكها أفهام الآخرين و إن كانوا من المتفطنين.

هى لعمرى أنوار ملكوتية يتلألأ فى سماء القدس و الولاية و أيدى باسطة يكاد تقرع باب النبوة قد أودعنا بعضا من هذه المسائل فى مواضع متفرقة من الكتب و الرسائل و كثيرا منها مما لم يمكننى أن أنص[124] عليها خوفا من الاشتهار و حيفا عليها من الانتشار فى الأقطار لقصور الطبائع الغير المهذبة عن دركها من الكتابة أو المقال قبل تهذيبها بنور الأحوال و ذلک مما يوجب الضلال و الإضلال. لما[125] ورد على أمر آمر قلبى و وقعت إلى إشارة مشير غيب[126] بإظهار طائفة منها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 5

---

121 (1) في معرفة الدين، د ط

122 (2) طالت مهاجرتي، د ط

123 (3) و إعراضي بالكلية، د ط

124 (4) النص عليها، د ط

125 (5) ثم لما، د ط

126 (6) و وقعت إشارة مشير غيبي إلى إظهار إلخ، د ط خ ن ر

لحكمة خفية و بث جلة[127] منها مع إشعار ببراهينها الجلية من غير تطويل فى دفع النقوض و الأسئلة فامتثلت سمعا و طاعة و المأمور معذور و شمرت عن ساق الجد و أوردتها كما رسم لى و عين على الجد.

فهذه إشارات إلى جواهر زاهرة و تنبيهات على نفائس ثمينة باهرة ترشحت بإمداد فضل الله من سحاب عالم العقل و الجود و الإحسان و ترسخت و انعقدت فى أصداف قابلية النفس بالبرهان ثم استخرجها[128] غواص القوة الفكرية من قعر بحر الحكمة إلى سواحل البيان بإذن الله العزيز المنان و ثقبت الناطقة كلا منها بمثقب التدبر و التحقيق و قوة التأمل و التدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام و اتصفت بصفة الالتيام و جاءت بحمد الله صالحة لأن يكون سبحات يسبح بها المسبحون فى جوامع القدس أو قلائد تزين بها الحور العين فى مجامع الأنس.

فها هى التى أذكرها من أصول أودعتها فى أبواب و فصول و ترجمتها بالمشاهد و الشواهد يطلب منها المآرب و المقاصد و سميتها بالشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية فرج الله بها كروب السالكين و يسر لهم سلوك مناهج الحق و اليقين و نور بإشراقها قلوب أهل الجد و التحصيل و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 6

المشهد الأول فيما يفتقر إليه فى جميع العلوم من المعانى العامة

و فيه شواهد

[الشاهد] الأولفى الوجود

و فيه إشراقات

الأولفى تحققه)

الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققا و كائنا فى الأعيان و فى الأذهان[129] فهو الذى به ينال كل ذى حق حقيقته فكيف يكون أمرا اعتباريا كما يقوله المحجوبون عن شهوده و لأنه المجعول بالذات دون المسمى بالماهية كما يظهر إن شاء الله

[127] (1) و بث جملة منها، آ ق ن ر د ط
[128] (2) ثم استخرجتها، د ط
[129] (1) أو في الأذهان، د ط م ل

الثانی فی وجدانه

الوجود لا یمکن تصوره بالحد و لا بالرسم و لا بصورة مساویة له إذ تصور الشیء العینی عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العین إلی حد الذهن فهذا یجری فی غیر الوجود و أما فی الوجود فلا یمکن ذلک إلا بصریح المشاهدة و عین العیان دون إشارة الحد و البرهان و تفهیم العبارة و البیان.

و إذ لیس له وجود ذهنی فلیس بکلی و لا جزئی و لا عام و لا خاص و لا مطلق و لا مقید بل یلزمه هذه الأشیاء بحسب الدرجات و ما یوجد به من الماهیات و عوارضها

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 7

و هو فی ذاته أمر بسیط لا یکون له جنس و لا فصل و لا أیضا یحتاج فی تحصله إلی ضمیمة قید فصلی أو عرضی مصنف أو مشخص

الثالث أن شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلی للجزئیات

کما أشرنا إلیه بل شموله من باب الانبساط و السریان علی هیاکل الماهیات سریانا مجهول التصور فهو مع کونه أمرا شخصیا متشخصا بذاته و مشخصا لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیة مما یجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهیات المتحدة به کل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوی الموجود الأول الذی لا یشوبه ماهیة أصلا لأنه صریح الوجود الذی لا أتم منه و صرف الوجود المتأکد الشدید الذی لا یتناهی قوته و شدته بل هو فوق ما لا یتناهی فلا یحده حد و لا یضبطه رسم وَ لا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْماً[130] وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّومِ[131].

تفریع

فلا تخالف بین ما ذهبنا إلیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم و التأخر و التأکد و الضعف و بین ما ذهب إلیه المشاءون أقوام الفیلسوف المقدم من اختلاف حقائقها عند التفتیش

الرابع أن الوجود فی کل شیء عین العلم

---

[130] (1) سورة طه 20 آیة 110

[131] (2) سورة 20 آیة 111

و القدرة و سائر الصفات الكمالية للموجود بما هو موجود لكن فى كل شىء موجود بحسبه و سيجىء موعد بيانه

الخامس أن بين الوجود و الماهية الموجودة به ملازمة عقلية

لأصحابه[132] بحسب

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء و لا بد أن يكون أحد المتلازمين[133] تلازما عقليا متحققا بالآخر أو هما متحققين جميعا بأمر ثالث[134] موقع الارتباط بينهما و الشق الثانى غير صحيح لأن أحدهما و هو الماهية غير مجعولة و لا موجودة فى نفسها لنفسها كما أقمنا البراهين عليه فى مقامه فيبقى[135] الشق الأول ثم لا يجوز أن يكون الماهية مقتضية للوجود و إلا لكانت[136] قبل الوجود موجوده هذا محال.

فالحق أن المتقدم منهما على الآخر هو الوجود لكن لا بمعنى أنه مؤثر فى الماهية لكونها غير مجعولة كما مر بل بمعنى أن الوجود هو الأصل فى التحقق و الماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص و الشبح لذى الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجودا فى نفسه بالذات و الماهية موجودة بالوجود أى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد

السادس أن الوجود فى ذاته ليس بجوهر و لا عرض

لأن كلا منهما عنوان لماهية كلية و قد دريت أن الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله و لو كان تحت الجوهر الذى جنسوه أو تحت معنى جنسى من الأعراض لكان مفتقرا إلى ما يحصله وجودا كالفصل و ما يجرى مجراه من سائر المحصلات للوجود فلم يكن الوجود وجودا هذا خلف.

ثم اعلم أن وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك.

---

132 (3) لا بحسب الاتفاق، د ط

133 (1) لا بد أن يكون أحد المتلازمين ملازما عقليا متحققا، د ط هكذا وجدنا في أكثر النسخ المخطوطة

134 (2) أو هما جميعا متحققين بأمر ثالث موقع للارتباط إلخ، د ط

135 (3) فبقي الشق الأول، خ ن ر م ل

136 (4) و إلا لكان

شروق نور لزهوق ظلمة

و إذ قد استنار بيت قلبک بشروق نور العرفان من أفق البرهان و تيقنت أن الوجود ليس بجوهر و لا عرض فاطرد عنک ظلمة كل وهم و لا تبال بما وجدته فى كلام بعضهم[137] حيث قال إن الوجود عرض محتجا بأن الوجود المعلول له موضوع و كل عرض فإنه متقوم بوجوده فى موضوعه و كذلک حال الوجود فإن وجود الإنسان متقوم بإضافته إلى الإنسان و وجود زيد متقوم بإضافته إلى زيد لا كما يكون الشىء فى مكان ثم يعرض له الإضافة من خارج انتهى فإن ما ذكره نشأ من غشاوة على البصيرة يحجب عن مشاهدة أن الوجود بالقياس إلى الماهية ليس كالأعراض بالقياس إلى موضوعاتها بل هما واحد فى الأعيان و كذا فى الأذهان فلا قابلية و لا مقبولية و إلا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشىء على نفسه و كون الوجود قبل الوجود[138] و غير ذلک من المفاسد إلا أن للعقل أن يلاحظ فى الموجود معنيين ماهية و وجودا فإذا حلل العقل الموجود العينى أو الذهنى إلى أمرين فهما بالمادة و الصورة أشبه منهما بالموضوع و العرض و كيفية هذا الاتصاف و القابلية أن للعقل أن يلاحظ الماهية و يجردها عن كافة الوجودات حتى عن هذا التجريد لأنه نحو وجود أيضا فيصفها بالوجود الذى هى به موجودة فهذه الملاحظة أيضا يصحح قاعدة الفرعية من حيث إنها تجريد[139] و تخليط معا لأنها تخلية القابل عن

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هى بعينها نحو من الوجود فيكون متأحدة معه فانظر ما اشتمل انبساط نور الوجود و ما أوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه إثباته.

لمعة تفريعية

قد بزغ الأمر و ظهر أن وجود الأشياء نفس موجوديتها لا كحال البياض و الجسم فكما أنه فرق بين كون الشىء فى المكان أو فى الزمان و بين كون الحال كالعرض و الصورة فى محل كالموضوع و المادة لأن فى الأول وجودا للشىء فى نفسه و وجودا آخر له فى غيره و فى الثانى وجود للشىء فى نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلک فرق بين كون الشىء فى شىء و بين كون نفس الشىء لا كون شىء فيه فالوجود للأشياء هو نفس كون الأشياء لا كون غيرها فيها أو لها

السابع‏فى أن الامتياز بين الوجودات بما ذا

---

[137] (1) هو بهمنيار صاحب التحصيل منه دام ظله كذا في النسخة المكتوبة في حياة المصنف رضي الله تعالى عنه، د ط و النسخة المكتوبة في سنة 1196

[138] (2) و كون الوجود قبله أي الوجود، د ط

[139] (3) من أنها تجريد إلخ، د ط

الموجود قد مر أنه متشخص بذاته متطور بأطواره و درجاته فتخصص كل وجود إما بالتقدم و التأخر أو بالكمال و النقص أو بالغنى و الفقر[140] و إما بعوارض مادية إن وقع فى المواد و هى لوازم الشخص المادى و علاماته فوقوع كل وجود فى مقام من المقامات مقوم له فالتقدم و التأخر كأنهما مقومان للوجودات التى هى فوق الأكوان و الحركات و كل وجود واقع فى مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع فى المواد و الاستعدادات فكونه واقعا فى تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه فى نفسه و أما الوجودات المادية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 11

فكذلك إلا أنها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها أنفسها

الثامن‌فى تحقيق اتصاف الماهية بالوجود

قد اضطربت أفهام المتأخرين فى اتصافها به و صارت أذهانهم بليدة عن تصوره من جهة أن ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت ذلك الشىء فى نفسه فيلزم على تقدير هذا الاتصاف أن يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارة أنكروا قاعدة الفرعية و بدلوها بالاستلزام و تارة خصصوها بما وراء الوجود من الصفات و تارة جعلوا مناط الموجودية اتحاد الماهية مع مفهوم الموجود المشتق من غير أن يكون للوجود قيام أو ثبوت لنفسه أو لغيره و كذا الحكم فى كل مشتق عند القائل بهذا و لم يحقق أحد منهم كنه الأمر فى هذا المقام من أن الوجود كما مر نفس موجودية الماهية لا موجودية شىء غيره لها كسائر الأعراض حتى لزم أن يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها فى نفسها فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة إلى الاستثناء فى القضايا الكلية العقلية كما قد يحتاج إليه فى الأحكام النقلية عند تعارض الأدلة.

و هذا الذى أظهرناه إنما جريانه على طريقة القوم من أن الماهية موجودة و الوجود من عوارضها و أما على طريقتنا فلا حاجة إليه إذ لا اتصاف لها به و لا عروض له عليها بل إنما الموجود فى الأعيان هو نفس حقيقة الوجود بالذات و أما المسمى بالماهية فهى أمر متحد مع الوجود ضربا من الاتحاد و نسبة الوجود إليها على ضرب من الحكاية لا الحقيقة[141] كما أوضحناه فى مسفوراتنا مستقصى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 12

تأييد تنبيهى

---

140 (1) أو الغنى و الفقر في النسخ الغير المطبوعة
141 (1) لا على الحقيقة، د ط

و مما يؤيد ما ذكرناه أن مفاد قولنا زيد موجود فى الهلية البسيطة هو وجود زيد لا وجود أمر له كما صرح به بعض المحققين[142] قول الشيخ الرئيس فى بعض كتبه فالوجود الذى للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض فى الجسم فى كونه أبيض لأن الأبيض لا يكفى فيه البياض و الجسم انتهى فإن معناه أنه لا بد فى صدق الحمل لكل محمول غير الوجود على شىء من أن يكون للمحمول معنى فى نفسه و له وجود عند الموضوع و إن كان وجوده فى نفسه عين وجوده عند الموضوع.

فهاهنا أمور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول و وجود رابطى بينهما و أما فى مثل قولنا الجسم موجود فيكفى هاهنا الجسم و الوجود من غير حاجة إلى ثالث.

و قال أيضا فى التعليقات وجود الأعراض فى أنفسها هو وجودها فى موضوعاتها سوى أن العرض الذى هو الوجود لما كان مخالفا لحاجتها إلى الوجود حتى يصير موجودة و استغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح أن يقال إن وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى أن للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى أن وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الأعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير انتهى.

و لا يخفى أن هذا الكلام و الذى نقلنا قبيله نصان على أن للوجود كونا فى

الواقع إلا أن كينونيته ليس بأمر زائد عليه كما فى الأعراض و لا يفتقر أيضا فى قوامه إلى ما يسمونه موضوعا و هو الماهية الموجودة به إذ ليس لها وجود آخر به يكون متقدمة عليه.

و أما تسميتهم الماهية بالموضوع و الوجود بالعرض فمن باب التوسع فى اعتبار العقل.

و أما ما قاله بعض المحققين[143] أن الوجود متقدم على الماهية فى الخارج و متأخر عنها فى العقل فمراده ما مرت الإشارة إليه من أن الوجود فى الخارج أصل صادر عن الجاعل و الماهية تبع له و فى الذهن للعقل أن يعتبر الماهية مجردة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به

التاسع‌فى الإشارة إلى حل الإشكالات الواردة على كون الوجود متحققا فى الأعيان

---

142 (1) و هو السيد المحقق الداماد و قد صرح بهذا في القبسات طبع ط 1314 ه ق القبس الثاني ص 26 27 و قد نقلنا كلامه و حققناه في حواشينا قوله قده كما قد صرح به بعض المحققين هذه العبارة ليست في أكثر النسخ المخطوطة

143 (1) و القائل هو الشارح المحقق لمقاصد الإشارات قدس الله أسراره في شرحه على الإشارات طبع ط 1379 ه ق الجزء الثالث ص 245

إن للقائلين باعتبارية الوجود و كونه من المعقولات الثانية و الاعتبارات الذهنية حججا قوية سيما ما ذكره الشيخ الإشراقى فى حكمة الإشراق[144] و التلويحات و المطارحات فإنها عسير الدفع دقيق المسلک و قد هدانا الله سبحانه إلى كنه الأمر و نور قلوبنا[145] بشهود الحق فى هذا المقام و يسر لنا بالهامة و تسديده دفع هذه الشكوک كلها و قمع ظلمات هذه الوساوس و الأوهام برمتها فالحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله و من أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى أوائل سفرنا الأول من أسفار

الأربعة و فيه كفاية لطالب الهداية[146] و الحق أن الجهل بمسألة الوجود للإنسان يوجب له الجهل بجميع أصول المعارف و الأركان لأن بالوجود يعرف كل شىء و هو أول كل تصور و أعرف من كل متصور[147] فإذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل إلا بالكشف و الشهود كما مر و لهذا قيل من لا كشف له لا علم له.

ثم من العجب أن هذا الشيخ العظيم بعد ما أقام حججا كثيرة فى التلويحات[148] على أن الوجود اعتبارى لا صورة و لا حقيقة له فى الأعيان صرح فى أواخر هذا الكتاب بأن النفوس الإنسانية و ما فوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهية و هل هذا إلا تناقض صريح وقع منه

الإشراق العاشر أن الوجود هو الموضوع فى الحكمة الإلهية

لأن محمولاتها مما يعرض أولا و بالذات للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير طبيعيا أو تعليميا كما فى سائر العلوم فإن مطالبها محمولات لا يعرض للموجود المطلق إلا بعد أن يصير أمرا خاصا من باب الحركات و المتحركات أو من باب المقادير المتصلات و المنفصلات.

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص فى العلوم الجزئية التى هى تحت العلم الطبيعى و التعليمى بل زيد عليه فيها مخصصات أخرى[149] غير كونه ذا طبيعة مطلقة أو

---

144 (2) راجع شرح حكمة الإشراق الطبعة الحجرية ط 1315 ه ق ص 182 إلى ص 206

145 (3) نور قلبنا، د ط

146 (1) و قد عبر قده عن كتابه الكبير تارة بالأسفار الأربعة و تارة بالحكمة المتعالية لأن له مقام إجمال المسمى بالحكمة المتعالية و مقام تفصيل مسمى بالأسفار الأربعة هكذا سمعت من أستادنا الأعظم سيد أكابر الحكماء آقا ميرزا أبو الحسن القزويني أديمت ظلاله بعض أوقات استفادتي منه

147 (2) و أعرف من كل متصور غيره إلخ، د ط

148 (3) و قد ذكر جميع الأدلة التي ذكرها في المطارحات في الحكمة الإشراق

149 (4) بمخصصات أخرى، د ط

ذا كمية مطلقة كمباحث الأمزجة لأنواع تراكيب العنصريات و كمباحث أقسام الأصوات و تأليفاتها و نغماتها و كمباحث أحكام حركات الكواكب و ما يتفرع على نسب أنظار النجوم و قراناتها و اتصالاتها إلى غير ذلك من العلوم الجزئية الباحث[150] عن أحوال الموجودات التى تضاعفت عليها التنزلات و التخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعى و التعليمى أيضا.

و لأن الوجود بما هو وجود مستغن عن الإثبات و التحديد حتى يلزم الافتقار إلى علم سابق يكون هناك[151] من المطالب و هاهنا من المبادى المسلمة فالموضوع الأول للحكمة الإلهية هو الموجود بما هو موجود لا الوجود الواجبى كما ظن لأنه من المطالب فى هذا العلم فأما[152] مسائله و مطالبه فإثبات جميع الحقائق الوجودية من وجود البارى جل اسمه و وحدانيته و أسمائه و صفاته و أفعاله من ملائكته و كتبه و رسله و إثبات الدار الآخرة و كيفية نشوها عن النفوس فالحكيم الإلهى هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الأعلى و الأسفل و كتبه العرشية و اللوحية و قضاؤه و قدره و أهل سفارته و رسالته و برجوع كل شىء إليه يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ[153] و إلى هذه العلوم الربوبية أشار فى قوله تعالى آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ الآية[154] و من مطالبه إثبات المقولات كالجوهر و الكم و الكيف و غيرها و هى له كالأنواع.

و منها إثبات الأمور العامة و هى له كالعوارض الخاصة مثل الواحد و الكثير

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 16

و القوة و الفعل و الكلى و الجزئى و العلة و المعلول و المتقدم و المتأخر.

و من مطالب هذه الحكمة إثبات مبادى القصوى الأربع للموجودات أى الفاعل و الغاية و المادة و الصورة.

إظلام وهم و إشراق عقل

ربما يتوهم متوهم أن الوجود إذا كان موضوعا للحكمة الإلهية لم يمكن إثبات مبادى الموجودات فيه لأن المطلوب فى كل علم لواحق موضوعه لا مباديه فيجاب عنه أن النظر فى مبادى الوجود أيضا نظر فى لواحقه إذ الوجود بما هو وجود أو موجود ليس متقوما بكونه مبدأ و لا أيضا بما هو هو مفتقر إلى مبدإ فكونه مبدأ

150 (1) الباحثة عن أحوال الموجودات التي إلخ كذا وجد في بعض النسخ الموجودة عندنا
151 (2) هذان من المطالب
152 (3) و أما مسائله و مطالبه إلخ
153 (4) سورة إبراهيم 14 آية 48\i يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ\E
154 (5) البقرة 285 سورة 2

أو ذا مبدإ من عوارضه الذاتية التى يلحقه لحوقا أوليا إذ لا شيء أعم منه حتى يعرض له أولا هذا المعنى و لا أنه فى عروض هذا المعنى له يفتقر إلى أن يصير طبيعيا أو تعليميا.

و هاهنا سر عرشى و هو أن طبيعة الوجود المطلق لها وحدة عمومية ليست كوحدة الأشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة الوجود المطلق فيجوز أن يكون المتقدم عليه من اللواحق المتأخرة عنه بل الوجود المطلق بذاته متقدم و متأخر و سابق و لاحق و بهذا التنوير يزاح ظلمة الإشكال و ينكشف جلية الحال و لا يحتاج إلى ما اعتذر عنه الشيخ أخير فى الشفاء بأن المبدأ ليس مبدأ للموجود كله و إلا لكان مبدأ لنفسه بل الموجود[155] كله مبدأ له إنما المبدأ للموجود المعلول فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود انتهى[156] بل لقائل أن يقول إذا كان مبدأ لبعض الموجود يصدق

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 17

عليه أنه مبدأ للموجود بما هو موجود و المبدأ أيضا و إن كان موجودا مقيدا فيصدق عليه أنه الموجود بما هو موجود لأن المطلق صادق على الفرد المقيد لست أقول صادق عليه بوصف الإطلاق بل مع قطع النظر عن ذلک.

ثم العجب من المحقق لمقاصد الإشارات كيف ذكر فى شرح قول الشيخ النمط الرابع فى الوجود و علله أن الوجود هاهنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له و على الوجود المعلول بالتشكيک و المحمول على أشياء مختلفة بالتشكيک لا يكون نفس ماهياتها و لا جزء منها بل إنما يكون عارضا لها فإذن هو معلول مستند إلى علة و لذلک قال الشيخ فى الوجود و علله.

أقول ليت شعرى ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكرا لما فى الشفاء فى مثل هذا الموضع ثم هب أن الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ فى هذا النمط من علل الوجود هى العلل الأربع الفاعلية و الغائية و المادية و الصورية و ليس للوجود العام البديهى حاجة إلى مثل هذه المبادى بل الوجه كما مر فكما أن الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم إلى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلک ينقسم إلى فاعل و غاية و مادة و صورة و الكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو هو لا لأمر أعم و لا لأمر أخص كما علمت فيكون من المطالب التى يبحث عنها فى الحكمة الإلهية و علم ما قبل الطبيعة فالموجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الأقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادى موضوعه من أقسامه و أفراده يكون حريا بأن يكون البحث عن إثبات مبادى موضوعه

---

[155] (1) إلهيات الشفاء طبعة الحجرية ط 1305 ه ق ص 281

[156] (2) قال الشيخ بعد هذه العبارة فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا بل إنما يبحث عن مبادي بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية إلخ

فيه و لو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع فى الحركة و السكون أو غايته أو مادته أو صورته من أقسامه بما يكون كذلك لكان الواجب أن يبحث فى العلم الطبيعى عن أحوالها لكنه ليس كذلك و لذلك يجب أن يبحث عن أحوال مباديه فى العلم الذى هو فوق الطبيعة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 18

الإشراق الحادى عشر فى تعريف الأمور العامة المبحوث عنها فى إحدى الفلسفتين الإلهيتين و الإشارة إلى اضطراب كلام المتأخرين فى تعريفها

قد مر أن البحث فى الفلسفة الأولى و الحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود فضرب منها ذوات مجردة عن المواد بالكليه و الحكمة الباحثة عنها يسمى باثولوجيا فى لغة يونان أى العلم الربوبى و ضرب منها معان و مفهومات كلية لا يأبى عن شمولها للطبائع[157] المادية لا بما هى مادية بل حيث هى موجودات مطلقا فالأحرى أن يعرف الأمور العامة بأنها صفات للموجود بما هو موجود من غير أن يحتاج الوجود فى عروضها إلى أن يصير طبيعيا أو رياضيا و بالجملة أمرا متخصص الاستعداد لعروض شى‏ء منها فتأمّل فى ذلك و اقض العجب من قوم اضطرب كلامهم فى تفسير الأمر العام ففسروه تارة بما لا يختص بقسم من أقسام الموجود عنوا به الواجب و الجوهر و العرض فانتقض بدخول الكم المتصل و كذا الكيف و تارة بما يشمل الوجودات[158] كلها أو أكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى و الوحدة الحقيقية و العلية المطلقة و أمثالها مما يختص بالواجب و تارة بما يشمل الموجودات إما على الإطلاق أو على سبيل التقابل بأن يكون هو و ما يقابله شاملا لها و لشموله الأحوال المختصة زادوا قيدا آخر و هو أن يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى.

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بأنه إن أريد بالمقابلة ما ينحصر فى التضاد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 19

و التضايف و السلب و الإيجاب و العدم و الملكة فالوجوب و الإمكان ليسا كذلك إذ مقابل كل منهما بهذا المعنى لا يتعلق به غرض علمى و إن أريد بها مطلق المباينة و المنافاة فالأحوال المختصة بكل واحد من الثلاثة مع الأحوال المختصة بالآخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فإنها من المقاصد العلمية.

ثم ارتكبوا فى دفع الإشكالات تمحلات شديدة.

---

[157] (1) الطبائع المادية، د ط

[158] (2) الموجودات، د ط

منها أن الأمور العامة هى المشتقات و ما فى حكمها.

و منها أن المراد شمولها مع مقابل واحد متعلق[159] بالطرفين غرض علمى و تلك الأحوال إما أمور متكثرة و إما غير متعلق بطرفيها غرض علمى كقبول الخرق و الالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة.

و منها أن المقابل ما هو أعم من أن يكون بالذات أو بالعرض و بين الواجب و الممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة و الكثرة و غفلوا عن صدقها بهذا المعنى على الأحوال الخاصة إلى غير ذلك مما يؤدى ذكرها إلى تضييع الوقت.

شبهة و حل

و مثل هذا التحير و الاشتباه وقع لهم فى موضوعات سائر العلوم بيانه أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشىء لذاته أو لأمر مساويه[160].

فأشكل عليهم الأمر لما رأوا أنه قد يبحث فى العلوم عن الأحوال التى يختص ببعض أنواع الموضوع أو أنواع عوارضه أو أنواع أنواعه و لم يدبروا القول ليعلموا أن جميع هذه الأحوال مما يعرض لذات الموضوع بالمعنى الذى قرره الحكماء كما سيأتى فاضطروا تارة إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم فى أقوالهم و أحكامهم

و تارة إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسأله كما فرقوا بين موضوعيهما بأن محمول العلم ما ينحل إليه محمولات المسائل على طريق الترديد إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم.

ثم لم يتفطنوا بأن الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و أخصيته عن الجنس لا ينافى عروضه لذاته من حيث هو هو و لم يدروا أن العوارض الذاتية أو الغريبة للأنواع قد يكون أعراضا أولية ذاتية للجنس و قد لا يكون كذلك و إن كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية.

نعم كل ما يلحق الشىء لأمر أخص و كان ذلك الشىء مفتقرا فى لحوقه إلى أن يصير نوعا متهيئا الاستعداد لقبوله فليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ما هو مصرح به فى كتب الشيخ و غيره[161].

---

[159] (1) يتعلق، د ط

[160] (2) أو الأمر يساويه، د ط

[161] (1) و قد ذكر الشيخ هذه المسألة في أوائل إلهيات الشفاء و قد شرحها المصنف في تعليقاته المباركة على الشفاء بما لا مزيد عليه

و ما أظهر لک إن کنت فطنا إن لحوق الفصول لطبيعة الجنس کالاستقامة و الانحناء للخط مثلا ليس مما يتوقف على أن يصير نوعا مخصوصا بل التخصيص إنما يحصل له بها لا قبلها[162] فهی مع کونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أولية و من عدم التفطن بما ذکرناه استصعب عليهم الأمر حتی حکموا[163] بوقوع التدافع فی کلام الشيخ و غيره لما صرحوا بأن اللاحق لشیء لأمر أخص إذا کان ذلک الشیء محتاجا فی لحوقه به إلی أن يصير نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا مع أنهم مثلوا العرض الذاتی الشامل علی سبيل التقابل بالاستقامة و الانحناء المنوعين للخط.

و لست أدری أی تناقض فی ذلک سوی أنهم لما توهموا أن الأخص من الشیء

لا يکون عرضا أوليا له حکموا بأن مثل المستقيم و المستدير لا يکون أوليا للخط بل العرض الأولی له هو المفهوم المردد بينهما

الإشراق الثانی عشر فی الإشارة إلی المقولات و أحوالها

الموجود بالذات إما جوهر و هو ذو ماهية حق وجودها الخارجی أن لا يکون فی موضوع و إما عرض و هو ما يقابله الجوهر.

و المقولات هی الأجناس العالية للموجودات و هی عشرة الجوهر و الکم و الکيف و الأين و الوضع و متی و أن يفعل و أن ينفعل و الملک و الإضافة.

و اعلم أن کليات الجواهر جواهر بمعنی أن مفهوم الجوهر مأخوذ فی ماهياتها و أن الجوهر لا ضد له بوجه و أنه المقصود بالإشارة الحسية و العقلية و قابل للأضداد بل للاشتداد.

و لا يجوز أن يکون شیء واحد بحسب وجود واحد جوهرا و عرضا.

و الجوهر ينقسم إلی حال و محل و مرکب و مفارق عنهما ذاتا أو فعلا و هی العقل و النفس و الهيولی و الصورة و الجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت و التابعية فی الإشارة و اللزوم فی الحرکة و غير ذلک و الکل فاسد و التعريف العرشی له کون الشیء بحيث يکون وجوده فی نفسه وجوده لغيره فالموضوع من جملة المشخصات و الجسم جوهر له أبعاد متصلة و هو مرکب من الهيولی و الصورة لاستحالة الجزء

---

162 (2) لأن هذا التخصيص فاعلي لا قابلي

163 (3) و منهم المحقق الدواني في حواشي التجريد و السيد السند و ابنه غياث أعاظم العلماء

بدلائل الطبيعيين و المهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال و ليس تمامها به لقبوله الانفصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بأمرين قوة و فعل و هما متلازمان فى الوجود لعدم تصور انفكاک إحداهما عن الأخرى و ليستا كالمتضايفين

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 22

و لكل منهما حاجة إلى الأخرى أما الهيولى ففى الوجود لكونها بالقوة و أما الصورة ففى البقاء و تعاقب الأشخاص لقبولها الحدوث و الزوال بطريان الاتصال و الانفصال و لو بالإمكان الوقوعى فهاهنا مقيم ثالث يقيم كلا منهما بالأخرى بوجه غير دائر.

فالصورة بوحدته العمومية مع شريک مفارق تقيم الهيولى و الهيولى بتشخصها المستمرة بصورة ما تقبل تشخص كل صورة و للجسم صورة أخرى يصير بها نوعا طبيعيا أقمنا البراهين على وجودها و الذب عنها فى كتابنا الكبير[164] و ما عدا الجوهر من عوالى الأجناس أعراض يتبدل هى من فردها أو من نوعها أو جنسها على محل و الحقيقة كما هى غير متغير فيها جواب ما هو فالشمعة يتغير لونها و شكلها و أبعادها و هى هى و مجموع الأعراض عرض.

و الكم ينقسم إلى متصل قار هو الجسم و السطح و الخط و غير قار هو الزمان و إلى منفصل هو العدد و يشملها قبول القسمة و المساواة و عدمها بالعد و التطبيق[165] بالفعل أو بالقوة بإمكان وجود العاد.

و الكميات لا ضد لها إذ ثلاثة المتصلات يجتمع و الزمان لا يتعاقبها على موضوعها لأن موضوعه الحركة و أما العدد فكل نوع أقل موجود فى الأكثر فلا تضاد و الزوج و الفرد ليسا بضدين لأن أحدهما عدمى.

و الكيف و هو الذى يعقل هيئة قارة بلا قسمة و نسبة و قد يتضاد و يشتد و أقسامه أربعة أجناس لأن غير المختص منها بالكم إما كمالات أو استعدادات و الأولى إما محسوسة أو غيرها.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 23

و أولى الأوليين منها الثابتة و يسمى انفعالية.

و منها غير الثابتة و يسمى انفعالات.

---

164 (1) و قد ذكر مصنف هذا الكتاب هذه المسألة في مواضع مختلفة في كتبه و ذكرها على سبيل التفصيل في تعليقاته على الشفاء طبعة الحجرية ط 303 ه ق ص 73 74 75 76 77 و الأسفار الأربعة مباحث الجواهر و الأعراض الطبعة الحجرية 1282 ه ق ص 141 إلى 145

165 (2) في بعض النسخ الغير المطبوعة بالعد أو التطبيق بالفعل إلخ

و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غير الثابتة[166] و يسمى حالات و هما المختصة بذوات الأنفس و الاستعدادات.

منها ما للتأبى و الامتناع كالصلابة و المصحاحية لا الصحة و يسمى قوة طبيعية سواء كانت فى المحسوس أو فى غيره.

و منها ما للقبول كاللين و الممراضية لا المرض و تسمى لا قوة طبيعية فى القسمين.

أما المحسوسات فهى مدركات الحواس الخمس فللمس الكيفيات الأربع الأول و اللطافة و الكثافة و اللزوجة و الهشاشة و الجفاف و البله و الثقل و الخفة و للبصر الضوء و اللون أولا ثم غيرها.

و للسمع الأصوات و الحروف و عوارضها و للذوق تسعة حاصلة من فعل الثلاث فى مثلها و لا أسماء لأنواع المشمومات.

و أما المختصة بالكميات فبالمتصلة كالاستقامة و الاستدارة و الشكل و الزاوية منها عند الطبيعيين و بالمنفصلة كالزوجية و الفردية.

و أما النفسانية فمثل العلم و القدرة و الخلق و اللذة و الفرح.

و الأين هو نسبة الجسم إلى مكانه.

و الجدة هى نسبة التملك.

و الوضع هو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبتها إلى الأمور الخارجة عنه.

و الإضافة هى نسبة متكررة من الجانبين معا و يجب فيهما التكافؤ فى العدد و هى عارضة لجميع الموجودات سيما ما هو مبدأ الكل و أن يفعل هو التأثير التدريجى و أن

ينفعل هو التأثر التدريجى.

166 (1) غير ثابتة، م ل ن ه د ظ

و متى هو نسبة الحركة أو المتحرك إلى الزمان و وقوع الحركة فى الثلاثة الأخيرة يستلزم وقوع التدريجى فى الدفعى لأن معنى الحركة فى مقولة أن يكون للمتحرك فى كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من أفرادها و البسائط كالنقطة و الوحدة خارجة عن المقولات و الكلام فى الشدة و الضعف طويل

الشاهد الثانى فى إثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهنى

و فيه إشراقات

الإشراق الأول فى الإشارة إلى نشئات الوجود

اعلم أن لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض فالجوهرية[167] مثلا مفهوم واحد و معنى فارد يوجد تارة مستقلا بنفسه مفارقا عن الموضوع و المادة كالعقول الفعالة على مراتبها و يوجد تارة أخرى مفتقرا إلى المادة مقترنا بها منفعلات عن المضادات متحركا و ساكنا كائنا و فاسدا كالصور النوعية و النفوس المنفعلة على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجودا غير هذين[168] متوسطا بين عالمين كالصور التى توهمها الإنسان

الإشراق الثانىفى الإشارة إلى الوجود الذهنى

قالوا إنا نتصور أمورا غير موجوده فى الأعيان و نحكم عليها أحكاما ثبوتية

واقعية و الحكم على الشيء لا يمكن إلا بعد وجوده و إذ ليست فى الأعيان فهى فى الأذهان.

هذا أصل الدليل المشهور من القوم ثم أوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال أكثرها و نحن بفضل الله قد اهتدينا إلى أصول كشفية ارتفعت بها سائر الإشكالات فى هذا المقام و زالت بإشراقها ظلمات تلك الأوهام

الإشراق الثالثفى الإشارة إلى أصل يرتفع به كثير من الشبه الواردة على الوجود الذهنى

[167] (1) في بعض النسخ الجوهر مثلا مفهوم واحد
[168] (2) توجد طورا آخر غير هذين، د ط

و هو أن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء فى عالمها لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة[169] و المانع من التأثير العينى غلبة أحكام التجسم و تضاعف جهات الإمكان و حيثيات الأعدام و الملكات لصحبة المادة و علائقها و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه أحكام الوجوب و التجرد و الغنى يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل بل حصولها فى نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل فى عرف الإلهيين.

و أما الفاعل فى اصطلاح الطبيعيين فكل مبدإ حركة و لو على سبيل الإعداد كالبناء فى بنائه و النجار فى نجره و هما بالقابل أشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و إنما فاعليتهما الشبيهة بالفاعلية الحقيقية ما ينشئانه فى باطنهما من تصوير البيت و السرير و أمثالهما فالنفس خلقت و أبدعت مثالا للبارى جل اسمه ذاتا و صفة و فعلا مع التفاوت بين المثال و الحقيقة فللنفس فى ذاتها عالم خاص و مملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على أمثلة الجواهر و الأعراض المجردة و المادية و أصناف الأجسام الفلكية و العنصرية البسيطة و المركبة و سائر الخلائق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 26

الحضورى و الشهود الإشراقى لا بعلم آخر حصولي و الناس لفى غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجائب فطرة الإنسان و عالم ملكوته لاهتمامهم بمشاهدة المحسوسات و الأعراض الحسية الحيوانية و نسيانهم أمر الآخرة و الرجوع إلى الله و عرفانه نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ[170] الكى[171] فإذن وجود صور الأشياء للنفس و ظهورها على هذا النحو الذى لا يظهر أثرها فى الحس الظاهر غالبا يقال له[172] الوجود الذهنى و الظهور المثالى فاحفظ[173] بهذا كى ينفعك فى دفع الإشكالات الواردة فى حصول الأشياء فى النفس من لزوم صيرورة النفس عند تصور الحركة و الحرارة و البرودة و الكثرة و الكفر متحركة حارة باردة كثيرة كافرة و كذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب و الإيجاب و المتضادين كالسواد و البياض فى موضوع[174] واحد و كلما هو من هذا القبيل

الإشراق الرابع فى الإشارة إلى مسلك آخر فى إثبات الوجود الذهنى

169 (1) في بعض النسخ و عالم القدرة و القوة
170 (1) سورة التوبة 9 آية 67\i نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنافِقِينَ هُمُ الْفاسِقُونَ\E
171 (2) سورة المجادلة آية 19\i فَأَنْساهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولئِكَ حِزْبُ الشَّيْطانِ\E إلخ
172 (3) يقال لها الصورة الوجود الذهني، د ط
173 (4) فاحتفظ بهذا، د ط
174 (5) في أكثر النسخ في موضع واحد

و هو أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة تعيناتها الشخصية[175] أو تحصلاتها الفصلية معنى واحدا نوعيا أو جنسيا بحيث تصح أن يحمل على تلك الأفراد بهو هو فهذا المعنى الواحد المشترک فيه يمتنع أن يوجد فى الخارج واحدا مشتركا فيه لاستحالة أن يتصف أمر واحد بصفات متضادة هى التعينات المتخالفة و لوازمها المتنافية فوجوده فى عالم الحس ليس الأعلى نعت الكثرة و الانتشار و نحن قد لاحظناه معنى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 27

وحدانيا محتملا لأن يكون مع وحدته شاملا لكثرة مقولا عليها متحدا بها بحيث يسع وجودها العقلى[176] وجوداتها الحسية الجزئية فوجوده من هذه الجهة ليس فى عالم الحس و الجهة و إلا اختص بمكان أو مكانى و يخلو عنه غيره فمن هذا السبيل أصعد أيها السالک من هذه المرحلة السفلى بخطوة واحدة إلى مرحلة أخرى أقرب إلى مقصودک الأصلى و معبودک الأعلى إن شاء الله تعالى.

وهم و كشف

و لعلک تقول إن الثابت المحقق عند العلماء المحققين أن الأجناس و الأنواع و سائر الطبائع الكلية لها وجود فى وعاء وجودات أشخاصها إذ هى متحدة الوجود مع الأشخاص فى الوجود الخارجى فلم يلزم لها سوى هذا الوجود المكشوف لكل أحد وجود[177].

فاعلم أن فى الكلام خلطا يوجب الغلط و قد وقع فيه كثير من المتكايسين للاشتباه الواقع هاهنا من جهة وضع الكلى موضع الطبيعة لا بشرط شىء و تحقيق الأمر فيه مرجوع إلى مباحث الماهية و الفرق بين اعتباراتها و لو كانت الماهية مع صفة الكلية و العموم موجودة فى هذا العالم يلزم منه محالات كثيرة و أما الموجودة فى العقل فحيث يكون لها وجود أرفع من هذا الوجود الحسى المشار إليه و لها وحده أرفع من هذه الوحدات الوضعية و المقدارية فوحدتها العقلية تجامع كثرة الحسية[178] و لا تناقضها و التناقض إنما يتصور بين وحدة و كثرة من جنسها يكون حاصلة من تكرر تلک الوحدة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 28

الإشراق الخامس فى أصل آخر يندفع به بعض الإشكالات

---

175 (6) في بعض النسخ، أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية

176 (1) وجوده العقلي، د ط

177 (2) في بعض النسخ سوى هذا الوجود المكشوف لكل أحد من دون لفظ وجود و هو صحيح أيضا

178 (3) تجامع الكثرات الحسية، د ط

ثم يجب عليک أن تعلم أن الوحدة المعتبرة فی موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض إنما هی الوحدة الجسمانية الوضعية دون العقلية و إلا لأوجب عند تعقلنا شيئا واحدا[179] متصفا بأمرين متقابلين التقابل المستحيل و ليس كذلک و هذا التخصيص الذی أصلناه و إن كان أمرا غير مشهور و لا منصوصا عليه فی كلام أكابر الحكماء و المنطقيين لكنه يلوح من إشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء أهل الكشف و الشهود و يؤدی إليه التعمق فی المقاصد العالية كما سينكشف لک إن كنت من أهله فی تحقيق[180] المثل الأفلاطونية و بعض الاستبصارات إن شاء الله

الإشراق السادس فی أصل آخر نافع جدا

إن الحمل و الاتحاد بين الشيئين قد يكون ذاتيا أوليا مبناه الاتحاد بينهما فی المفهوم و العنوان و قد يكون عرضيا متعارفا معناه الاتحاد بينهما فی الوجود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوما كليا كما فی القضايا الطبيعية أو يكون أفرادا كما فی القضايا المتعارفة و هی أعم من أن يكون المحمول ذاتيا للموضوع أو عرضيا فالحمل فی أحدهما بالذات و فی الآخر بالعرض.

ثم إنه قد يصدق معنى على نفسه بأحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئی و التشخص و الجنس و الفصل و اللامفهوم و اللاشیء و اجتماع النقيضين و شريک

الباری و عدم العدم و أشباهها بل مفهوم الحركة و الزمان و الاستعداد و الهيولى نظائرها و لهذا اعتبروا فی شرائط التناقض وحدة أخرى من جملة الوحدات و هی وحدة الحمل فإن كلا من المذكورات يصدق على نفسه و يكذب عنها لكن بنحوين من الحمل لا بنحو آخر فبهذا الأصل ينحل كثير من الإشكالات المختصة بالتعقل

الإشراق السابع فی الهداية إلى طريق دفع الشبهات من هذا الأصل

و هو أن ما يستدعيه دلائل إثبات الوجود الذهنی للأشياء ليس إلا أن للأشياء حصولا عند الذهن بمعانيها و ماهياتها لا بهوياتها و شخصياتها و إلا لكان الوجود الذهنی بعينه وجودا عينيا فلم يكن نحو آخر من الوجود هذا خلف.

---

179 (1) جسما واحدا، د ط

180 (2) في بعض النسخ في المثل الأفلاطونية

فإذا مؤدى الدلائل حضور معانى الأشياء فى أذهاننا فالحاضر من الجوهر مثلا ماهيته لا فرده و الحاضر من الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما أن مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فردا لنفسه و إلا لكان مركبا من الجوهر و شي‌ء آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهرا مطلقا[181] بل لا بد أن يكون جوهرا بأحد الحملين عرضا بالآخر فكذا الحال فى تصورنا الحيوان المطلق و الإنسان المطلق و غيرها من الحقائق فالحيوان حيوان بأحد الوجهين و ليس بحيوان من الوجه الآخر و الكاتب كاتب من أحد الوجهين و غير كاتب من الوجه الآخر.

فاجعل هذه القاعدة مقياسا فى تعقل أى مفهوم يحصل من الموجودات العينية فى ذهنك و من ارتكب القول بأنه عند تصورنا الإنسان يحصل فى ذهننا جسم ذو نمو و اغتذاء و حركة إرادية و إدراكات جزئية و كلية بمعنى أنه يصدق عليه هذه المعانى و يحمل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 30

حملا شائعا صناعيا فقد فارق بديهة العقل

الإشراق الثامن فى التخلص عن لزوم كون شي‌ء واحد جوهرا و كيفا عند تعقلنا الأنواع الجوهرية

و ذلك لاختلاف نحوى الحمل[182] فيه فإن صورة الإنسان فى العقل إنسان ذهنى و كيفية نفسانية و لا حاجة إلى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجوهر و ذاته كما فعله بعض الفضلاء[183].

و لا يصح القول بأن صور الجواهر فى الذهن مما يصدق عليها مفهوم الجوهر بمعنى أنها إذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذا الوجود الذى لها فى النفس هو أيضا وجود خارجى إذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس إلا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فرد من مقولة الكيف.

و السر فى ذلك أن كل ماهية أو معنى لشي‌ء فهو تابع لنحو من الوجود يخصه و يترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهية الجوهر ماهية أمر وجوده لا فى الموضوع فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهية الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود و لا يلزم أن يصدق على نفس ماهية الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود و لا يلزم أن يصدق على نفس ماهية الجوهر المتحدة فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهنى معنى الجوهرية بالحمل الشائع إذ ليست هى فى هذا الوجود بصفة ينتزع منها العقل معنى الجوهرية

---

181 (1) في بعض النسخ فلم يكن ما فرضناه جوهرا مطلقا و الظاهر أن لفظ الجوهر بعد مطلقا سقط عن الناسخ

182 (1) نوعي الحمل، د ط

183 (2) و هو المحقق الدواني ملا جلال

بل هى بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الأولى و هذا و إن كان أمرا غريبا حيث إن مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنيا عنه إلا أن الفحص

و البرهان أوجباه[١٨٤].

تفريع تحصيلى

فالطبائع الكلية العقلية من حيث كليتها[١٨٥] لا يدخل تحت مقولة من المقولات و من حيث وجودها فى النفس تدخل تحت مقولة الكيف.

شک و تحصيل

فإن رجعت و قلت أ ليس الجوهر مأخوذا فى طبائع أجناسه و أنواعه و كذا الكم و النسبة فى طبائع أفرادهما كما يقال الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق و الزمان مقدار غير قار و السطح كم متصل ذو قسمة فى جهتين فكيف لم يكن الإنسان جوهرا و الزمان و السطح كما.

فتنبه و تذكر أن مجرد كون الجوهر مأخوذا فى تحديد الإنسان مع فصل لا يوجب أن يصير هذا المجموع الذى هو حد الإنسان فردا للجوهر مندرجا تحته بحيث يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على أفراد الإنسان و أنحاء وجوداته و كذا فى سائر أنواع المقولات

الإشراق التاسع فى ذكر نمط آخر إلهامى

ينكشف به كيفية وجود الكليات فى الذهن و قد مر فى صدر البحث أن النفس بالقياس إلى مدركاتها الحسية و الخيالية[١٨٦] الكى

أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات.

---

[184] (1) و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه في حواشينا على هذا الكتاب و سيجيء في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى

[185] (2) في بعض النسخ من حيث كليتها و معقوليتها

[186] (3) أنها أشبه بالفاعل المخترع، د ط

و الآن نقول أما حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصلة فهى بمجرد إضافة إشراقية يحصل لها إلى ذوات عقلية و مثل مجردة نورية واقعة فى عالم الإبداع موجودة فى صقع من الربوبية و كيفية إدراك النفس إياها أن تلك الصور النقية لغاية شرفها و علوها و بعدها من إقليم النفس المتعلقة بالأجرام لم يتيسر للنفس أن يشاهدها مشاهدة تامة نورية و يراها رؤية كاملة عقلية لا لحجاب بينهما أو منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف إدراكها فلا جرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة مثل من أبصر شخصا عن بعد فيحتمل عنده أشياء كثيرة فكذلک يحتمل المثال النورى و الصورة العقلية القائمة بذاتها عند ملاحظة النفس إياها[187] الإبهام و الاشتراک بالنسبة إلى أشخاص هى معاليل لتلک الصورة العقلية كما ستعلم و المعلول أيضا متحد مع علته ضربا من الاتحاد.

فالنفس الإنسانية ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للأشياء العقلية و الذوات المفارقة الوجودات تعقلا ضعيفا و لأجل ضعف الإدراک يكون المدرک و إن كان قويا شديد القوة قابلا للاشتراک بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلک المدرک العقلى لأنها أشباح لحقيقته و مثل لذاته و لا عجب فى أن يكون مفهوم المشتق عن معنى له ارتباط تام بشىء أو أشياء محمولا عليه أو عليها بهو هو أو لا ترى أن الناطق و الحساس يحملان على أفراد الإنسان و أفراد الحيوان و ليس ملاک الاتحاد و الحمل فى مفهوميهما إلا كونهما مأخوذين من الصورة الإنسانية و الحيوانية بل هذان الفصلان هما عين ذات الجوهر الناطق و الجوهر الحساس و حقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن و كذا للمركب من النفس و البدن مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للأشخاص بوجه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 33

فهى محمولة عليها متحدة بها و ليس منشأ الحمل و مصحح الاتحاد إلا كون النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنى و القوام و إذا كان كذلک فلا شک أن ارتباط كل واحد من المثل العقلية و الذوات النورية الإدراكية التى هى أرباب الأصنام الجسمانية إلى أصنامها أوكد من ارتباط النفوس إلى الأبدان و الأشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على أشخاص صنمه و صدقه عليها أولى من حمل المشتق من النفس كالناطق و الحساس على الأشخاص المندرجة تحتهما على ما هو المشهور و عليه الجمهور و ليكن هذا عندک شاهدا على وجود المثل النورية الأفلاطونية.

كشف و إنارة

187 (1) عند ملاحظة إياها الكلية و الإبهام و الاشتراك، د ط

فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذواتا نورية مجردة لا بتجريد النفس إياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعقول و ارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى[188] ثم إلى ما ورائهما أى الدنيا و الآخرة.

و فى قوله تعالى وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ[189] إشارة إلى هذا المعنى أى تقدم النشأة الدنيا على النشأة الأخرى من جهة انتقال النفس من إدراك المحسوسات إلى ما ورائهما فإن معرفة أمور الآخرة على الحقيقة فى معرفة أمور الدنيا على أن[190] مفهوميهما من جنس المضاف و أحد المضافين لا يعرف إلا مع الآخر و لهذا قيل الدنيا مرآة الآخرة و العارف بمشاهدة أحوال الإنسان هاهنا يحكم بأحواله

فى القيامة و منزلته عند الله يوم الآخرة.

و اعلم أن لهذه المسألة على هذا الوجه الذى أدركه الراسخون فى الحكمة مدخلا عظيما فى تحقيق المعادين الجسمانى و الروحانى و كثير من المقاصد الإيمانية و لهذا بسطنا القول فيها فى الأسفار الأربعة بسطا كثيرا ثم فى الحكمة المتعالية بسطا متوسطا و اقتصرنا هاهنا على هذا القدر إذ فيه كفاية للمستبصر

الإشراق العاشر فى دفع الإشكال اللازم على طريقة الجمهور من صيرورة شىء واحد جوهرا و كيفا

عند تصورنا الجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه القائل بانقلاب الماهية الجوهر و الكم و غيرهما كيفا فى الذهن[191] و لا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل[192] من أن إطلاق الكيف على المعلوم و الصور النفسانية من باب المجاز و التشبيه بل مع التحفظ على قاعدة كون العلم بكل مقولة من تلك المقولة و مع تسليم كون العلوم كلها كيفيات فى الواقع.

بيان ذلك: أنه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلا و يوجد معه صفاته و أعراضه و ذاتياته و عرضياته كالنامى و الحساس و الناطق و كالأبيض و الماشى و الضاحك فهى موجودات بوجود زيد إذ الوجود المنسوب إلى زيد هو بعينه منسوب إلى ذاتياته بالذات و إلى عرضياته بالعرض و مصحح الأول التقويم و مصحح الثانى العروض و كما أن كون الجوهر ذاتيا و جنسا لزيد لا يستلزم كونه ذاتيا للضاحك و الكاتب بل و لا للناطق أيضا لأن الجنس غير مقوم للفصل فكذلك الحال فى الموجود الذهنى

---

188 (1) إلى الآخرة خ ل

189 (2) الواقعة سورة 56 آية 62

190 (3) في بعض النسخ لأن مفهوميهما

191 (1) و القائل هو السيد السند صدر الدين الشيرازي سيد المدققين

192 (2) و هو العلامة الدواني في تعليقاته على التجريد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 35

النفسانى فإن من جملة الحقائق الكلية الخارجية العلم و إذا وجد فرد منه فى النفس و هى مادة عقلية كما أن الهيولى مادة حسية فإنما يتعين ذلك الفرد من العلم و يتحصل بأن يكون متحدا مع ماهية المعلوم و يكون ذلك الفرد من العلم جوهرا أو كما أو كيفا أو إضافة فعند ذلك يصدق عليه الكيف و الجوهر معا لا بأن يكون كلاهما مقولة له أى جنسا عاليا بل بأن يكون أحدهما جنسا مقولة له و الآخر عرضا عاما لكن الأولى و الأقرب إلى التحقيق أن يكون الكيف جنسا بعيدا له و العلم جنسا قريبا و الجوهر عرضا عاما له و الإنسان مثلا فصلا محصلا له و متحدا به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومة إليه ذاتا واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا إيراده مناسبا لأنظار الباحثين من المتأخرين و الله الهادى إلى طريق الحق و اليقين

الشاهد الثالث فى الإشارة إلى واجب الوجود و ما يليق بجلاله و مرتبته و أن أية وحدة تخصه و أية نعوت تخصه

و فيه إشراقات

[الإشراق] الأول: فى إثبات الوجود الغنى الواجبى

الموجود[193] إما متعلق بغيره بوجه من الوجوه و إما غير متعلق بشىء أصلا و المتعلق بغيره إما لكونه موجودا بعد العدم و إما لإمكانه و إما لكونه ذا ماهية فالأول نحلله إلى عدم سابق و وجود و كون ذلك الوجود بعد العدم و العدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح أن يتعلق بشىء و كون الوجود بعد العدم من اللوازم الضرورية لمثله و لوازم الشىء لذاته غير مجعولة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 36

فالمتعلق بالغير فيه هو أصل الوجود.

و أما الإمكان فهو أمر اعتبارى سلبى لكون مفهومه سلب ضرورة الوجود و العدم عن الماهية فلا يوجب تعلقا بغيره كما لا يكون معلولا لعلة مباينة للماهية أصلا لكونه من لوازم الماهيات الإمكانية كما أن الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة.

---

193 (1) الوجود إما متعلق، د ط آ ق

و أما الماهية فهى ليست سببا للحاجة إلى العلة و لا هى أيضا مجعولة متعلقة بالجاعل لما سيأتى من البراهين و لا موجودة بذاتها إلا بالعرض و بتبعية الوجودات فبقى أن المتعلق بغيره هو وجود الشىء لا ماهيته و لا شىء آخر.

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعى أن يكون ما يتقوم به وجودا أيضا إذ غير الوجود لا يتصور أن يكون مقوما للوجود فإن كان ذلك المقوم قائما بنفسه فهو المطلوب و إن كان قائما بغيره فننقل الكلام إلى ذلك المقوم الآخر و هكذا إلى أن يتسلسل أو يدور أو ينتهى إلى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره.

ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدائرة فى حكم وجود واحد فى تقومها بغيره و هو الواجب جل ذكره فهو أصل الوجودات و ما سواه فروعه و هو النور القيومى و ما سواه إشراقاته و الماهيات إظلاله اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ[194] فليذعن أنه قائم بذاته و الوجودات ذوات الماهيات شئونه و اعتباراته و وجوهه و حيثياته ألا له الخلق و الأمر

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 37

الإشراق الثانى فى وحدانية الواجب تعالى

إن لنا بإعلام إلهى برهانا عرشيا على هذا المطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى لأهل السلوك محكما فى سماء وثاقته التى ملئت حرسا شديدا لا يصل إليه لمس شياطين الأوهام و لا يمسه القاعدون منه مقاعد للسمع إلا المطهرون من الأرجاس النفسانية المكتسبة من ظلمات الأجسام.

بيان ذلك: أن الواجب لما كان ينتهى[195] إليه سلسلة الحاجات و التعلقات فليس وجوده متوقفا على شىء فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه و ذاته[196] واجب الوجود من جميع الجهات كما أنه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة إمكانية أو امتناعية و إلا لزم التركيب المستدعى للإمكان و ذلك مستحيل فإذا تمهدت هذه المقدمة التى مفادها أن كل وجود و كل كمال لوجود يجب أن يكون حاصلا لذاته تعالى أو فائضا عنه مترشحا من لدنه على غيره كما قال رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً[197] و هما عمن ذاته فلو كان فى الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة أن يكون بين الواجبين علاقة ذاتية موجبة لتعلق أحدهما بالآخر و إلا لزم معلولية أحدهما أو كليهما و هو خرق الفرض فلكل منهما إذن مرتبة من

---

[194] (1) سورة 24 النور آية 35

[195] (1) لما كان منتهى سلسلة الحاجات، د ط آ ق

[196] (2) فذاته واجب الوجود، آ ق

[197] (3) سورة المؤمن 40 آية 7\i الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْ‏ءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً\E إلخ و اعلم أن في نسخة، د ط آ ق ليست هذه الآية و كذلك و هما عين ذاته

الکمال الوجودی لیس للآخر و لا منبعثا منه فائضا من لدنه فیکون کل منهما عادما لکمال وجودی و فاقدا لتحصل ثانوی[198] فذات کل منهما لا یکون محض حیثیة

الفعلیة و الوجوب بل قد یکون ذاته بحسب ذاته مصداقا لحصول شیء و فقدان شیء آخر کلاهما من طبیعة الوجود بما هو وجود و لا یکون ذاته وجودا خالصا و لا واحدا حقیقیا و الترکیب ینافی الوجوب الذاتی کما مرت الإشارة إلیه.

فالواجب الوجود بالذات یجب أن یکون من فرط الفعلیة و کمال التحصیل جامعا لجمیع النشئات الوجودیة فلا مکافئ له فی الوجود و لا ند و لا شبه بل ذاته من تمام الفضیلة یجب أن یکون مستند جمیع الکمالات و منبع کل الخیرات فیکون بهذا المعنی تاما فوق التمام

الإشراق الثالث فی صفاته تعالی

صفات الواجب جل اسمه لیست زائدة علی ذاته کما یقوله الأشاعرة الصفاتیون و لا منفیة[199] عنه کما یقوله المعتزلة المعطلون النافون لصفاته المثبتون لآثارها تعالی ذاته عن التشبیه و التعطیل جمیعا و عن الغلو فی حقه[200] و التقصیر بل وجوده الذی هو ذاته هو بعینه مظهر جمیع صفاته الکمالیة من غیر لزوم کثرة و انفعال و قبول و فعل و الفرق بین ذاته و صفاته کالفرق بین الوجود و الماهیة فی ذوات الماهیات إلا أن الواجب لا ماهیة له لأنه صرف الوجود[201] و إنیته أولی انبجست منه الإنیات کلها فکما أن الوجود موجود[202] فی نفسه من حیث نفسه و الماهیة لیست موجودة فی نفسها من حیث نفسها بل من حیث الوجود فکذلک صفات الحق و أسماؤه موجودات لا فی أنفسها من

حیث الحقیقة الأحدیة[203] [لا فی أنفسها من حیث أنفسها بل من]

الإشراق الرابع فی قدرته تعالی و علمه

---

198 (4) فاقدا لتحصیل ثانوي، آ ق

199 (1) و لا منتفیة عنه، آ ق

200 (2) أو عن الزیغ في حقه و التقصیر، د ط

201 (3) لأنه صرف إنیة أولی انبجست في بعض النسخ و من جملتها نسخة، آ ق و نسخة، د ط

202 (4) في بعض النسخ و كما أن الوجود موجود

203 (1) في بعض النسخ لا في أنفسها من حیث أنفسها بل من حیث الحقیقة الأحدیة

قدرته إفاضة الأشياء عنه لمشيته التى لا يزيد على ذاته و هى العناية الأزلية و علمه و هو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته

الإشراق الخامس فى علمه بغير ذاته

مناط[٢٠٤] علمه الكمالى بالممكنات ليس كما ذهب إليه المشاءون و تبعهم الشيخان أبو نصر و أبو على و بهمنيار و غيرهم من ارتسام صور الأشياء فى ذاته و تقرير رسوم المدركات و أشباح الممكنات فى نفسه و لا كما ذهب إليه الإشراقيون و تبعهم الشيخ السهروردى صاحب حكمة الإشراق من كون مناط علمه بالأشياء الممكنة هى نفس حضور تلك الأشياء المباينة وجودها عن وجوده و لا ما ذهب إليه المعتزلة القائلون بثبوت المعدومات.

و لا ما ذهب إليه أفلاطن القائل بقيام المثل و الصور المجردة بذواتها و لا ما استقر عليه رأى فرفوريوس القائل باتحاد العاقل و المعقول و إن كان لكل من هذه المذاهب الأربعة وجها صحيحا لعلمه التفصيلى الذى هو بعد الذات و لا الذى استراحت إليه[٢٠٥] قلوب المتأخرين من العلم الإجمالى على النحو الذى حصلوه و قرروه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 40

فى كتبهم بل كما علمنا الله سبحانه بطريق اختصاصى سوى هذه الطرق المذكورة و لا أرى فى التنصيص عليه مصلحة لغموضه و عسر إدراكه على الأكثر الإفهام و لكنى أشير إليه إشارة يهتدى بها إليه من وفق له و خلق له و هو أن ذاته تعالى فى مرتبة ذاته مظهر جميع صفاته و أسمائه كلها و هى أيضا مجلاه يرى بها و فيها صور جميع الممكنات من غير حلول و لا اتحاد إذ الحلول يقتضى وجود شيئين لكل منهما وجود يغاير وجود صاحبه و الاتحاد يستدعى ثبوت أمرين يشتركان فى وجود واحد ينسب ذلك الوجود إلى كل منهما بالذات و هناک ليس كذلك كما أشرنا إليه بل ذاته بمنزلة مرآة ترى فيها صور الموجودات كلها و ليس وجود المرآة وجود ما يتراءى فيها أصلا.

إشارة تمثيلية

---

204 (2) في بعض النسخ ليس لفظ المناط و هكذا لفظ الكمالي

205 (3) في نسخة، د ط و لا الذي استراحت قلوب المتأخرين إليه

و اعلم أن أمر المرآة عجيب و قد خلقها الله عبرة للناظرين و ذلك أن ما يظهر فيه و يتراءى من الصور[206] ليست هى بعينها الأشخاص الخارجية كما ذهب إليه الرياضيون القائلون بخروج الشعاع و لا هى صور منطبعة فيها كما اختاره الطبيعيون و لا هى من موجودات عالم المثال كما زعمه الإشراقيون فإن كلا من هذه الوجوه الثلاثة مقدوح مردود بوجوه من القدح و الرد كما هو مشروح فى كتب الحكماء بل الصواب ما اهتدينا إليه بنور الأعلام الربانى الخاصى و هو أن تلك الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعية وجود الأشخاص المقترنة بجسم مشف و سطح صقيل على شرائط مخصوصة فوجودها فى الخارج وجود الحكاية بما هى حكاية و هكذا يكون وجود الماهيات و الطبائع الكلية عندنا فى الخارج فالكلى الطبيعى أى الماهية من حيث هى موجود بالعرض لأنه حكاية الوجود ليس معدوما مطلقا كما عليه المتكلمون و لا موجودا

أصليا[207] كما عليه الحكماء بل له وجود ظلى كما سينكشف لک إن شاء الله تعالى.

تكملة

علمه بالجزئيات المادية على وزان فاعليته فإن جهة الإيجاد للأشياء و العالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه فوجود الأشياء له عين علمه تعالى بها[208] هذا فى العلم الذى مع الإيجاد و أما علمه المتقدم على الإيجاد فقد اهتديت إليه فتذكره.

إشارة عرفانية

إن من شرح الله صدره للإسلام و قذف فى قلبه نور الإيمان يرى أن لله تعالى علما تابعا للمعلوم من صور حقائق الأسماء الإلهية و يرى أن له علما متبوعا مقدما على إيجاد المعلوم من صور الموجودات العينية فهو مفتوح العينين فبإحدى عينيه يرى كونه تعالى مرآتا لصور الممكنات و بالأخرى يرى كونها بحقائقها الوجودية مراءى وجهه[209] يشاهد فيها صور أسمائه تعالى

الإشراق السادس فى الإشارة إلى أسمائه الحسنى

---

206 (1) و يراها من الصور، د ط آ ق
207 (1) في بعض النسخ و لا موجودا أصيلا
208 (2) في أكثر النسخ فوجود الأشياء لم عين علمه
209 (3) كلمة وجهه ليست في النسخ المخطوطة

قال الله جل اسمه قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شاكِلَتِه[210] أى لا يعمل إلا ما يشاكله بمعنى أن الذى يظهر منه يدل على ما هو فى نفسه عليه و العالم عمل الله و صنعته [صنعه] فعمله على شاكلته فما فى العالم شيء إلا و له فى الله أصله[211] و كل ما له حد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 42

نوعى مما فى العالم فهو منحصر فى عشر مقولات إذ كان موجودا على صورة موجدة.

فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و أعراضه لصفاته فمتاه لأزله و أينه لاستوائه على العرش و كمه لعدد أسمائه و كيفه لرضاه و غضبه و وضعه لقيامه بذاته و يداه مبسوطتان[212] و جدته لكونه مالک الملک و إضافته لربوبيته و أن يفعل لإيجاده و أن ينفعل لإجابته من سأله و على هذا القياس أجناس المقولات و أنواعها و أفرادها.

فما من شيء ظهر فى العالم إلا و له فى الحضرة الإلهية صورة تشاكله و لو لا هى ما ظهر لأن وجود المعلول كما سيأتى ناش من وجود العلة فكل ما فى الكون ظل لما فى العالم العقلى و كل صورة معقولة هى على مثال ما فى الحضرة الإلهية.

و لكن يجب أن يتصور و يعتقد ما هناک على وجه أعلى و أشرف و إلا فذاته فى غاية الأحدية و الجلالة لا يشابه شيئا و لا يشابهه شيء بوجه من الوجوه.

فليس بجوهر و إلا لكان له ماهية و لكان مشتركا مع غيره فى مقولة الجوهر فيمتاز بفصل فيتركب ذاته و هو محال و لا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [من] أن يكون له كيف أو كم أو وضع أو أين أو متى أو جدة أو فعل أو انفعال.

و فعله ليس إلا إضافته القيومية المصححة لجميع الإضافات له مثل العالمية و القادرية و المريدية و الكلام و الرازقية و السمع و البصر و غيره فله إضافة واحدة فقط يصحح جميع الإضافات الفعلية كما أن له ذاتا واحدة يصحح جميع الكمالات الوجودية

الإشراق السابع فى نفى الحد و البرهان عنه تعالى

قد مر أن ذاته تعالى صرف الوجود الذى لا أتم منه و الوجود أعرف الأشياء

---

210 (4) سورة 17 آية 84

211 (5) فما من شيء إلا و له في الله أصل كذا وجد في بعض النسخ و من جملتها نسخة مخطوطة عندي و لكن في أكثر النسخ و له في الله أصله

212 (1)\i قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ\E إلخ سورة المائدة آية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 43

و أبسطها فلا معرف له و لا كاشف فلا جزء له خارجيا و إذ لا ماهية له د ط فلا جنس له و لا فصل فلا حد له لتركيب الحد منهما غالبا و لبساطته و ما لا حد له فلا برهان عليه إذ الحد و البرهان يتشاركان فى الحدود فذات البارى مما لا حد له و لا برهان عليه.

و أما صفاته و أسماؤه فلا استحالة فى كون معانيها ذوات حدود و براهين لأنها مفهومات كلية من حيث مفهوماتها و أما مفهوم اسم الله و معناه فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقائق الإمكانية واقعة فى حده.

تفريع عرشى

فالعالم صورة الحق و اسمه و الغيب معنى الاسم الباطن و الشهادة معنى الاسم الظاهر و هذا أيضا من الحكم التى لا يمسها إلا المطهرون[213]

الإشراق الثامن فى الفرق بين الاسم و الصفة

مفهوم المشتق عند الجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات و الصفة و النسبة و عند بعض المحققين[214] هو عين الصفة لاتحاد العرض و العرضى عنده بالذات و الفرق بكون الصفة عرضا غير محمول إذا أخذ فى العقل بشرط لا شى‌ء و عرضيا محمولا إذا أخذ لا بشرط و هذا كالفرق بين الجزء الصورى و الفصل و كذا بين الجزء المادى و الجنس.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 44

و عند بعض[215] هو الذات مع النسبة إلى المبدإ على وجه يكون النسبة داخلة فى المفهوم و المبدأ خارجا و الحق أن مفهوم المشتق ما ثبت له مبدأ الاشتقاق مطلقا أعم من ثبوت الشى‌ء لغيره أو لما هو جزؤه أو لنفسه ففى الأول يكون ذلك الثبوت المطلق مناط اتصاف أمر مباين بذلك الشى‌ء و فى الثانى يكون مناط اتصاف الكل بجزئه و فى الثالث يكون مناط اتصاف الشى‌ء بنفسه.

---

213 (1)\i فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ\E سورة الواقعة آية

214 (2) و هو العلامة الدواني ره صرح بذلك في حواشي التجريد نقلنا كلامه في تعليقاتنا على المشاعر و حواشينا على هذا الكتاب

215 (1) و المراد من هذا القائل هو المحقق الشريف في حواشي المطالع أول كتاب شرح المطامع للعلامة الرازي مولانا قطب الدين

فإذا تحقق ذلک فنقول الفرق بين أسماء الله و صفاته فى عرف العرفاء كالفرق بين المركب و البسيط فإنهم صرحوا بأن الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم و قد يقال الاسم للصفة إذ الذات مشترک بين الأسماء كلها و التكثر فيها بسبب تكثر الصفات و لذا اختلفوا فى أن الاسم عين الذات أم غيره.

و لو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشک و الاختلاف فى كونه غير الذات فهذه الألفاظ هى أسماء الأسماء فلا تغفل

الإشراق التاسع فى بيان وثاقة هذا المسلک الذى سلكناه فى الوصول إلى الحق و صفاته و آثاره

اعلم أن الطرق إلى الله و صفاته و أفعاله كثيرة منها طريق الماهيات إذ كل ما له ماهية غير الوجود فالوجود لها من العوارض المستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهية و إلا لكان وجودها متقدما على وجودها و لكانت موجودة سواء فرضت موجودة أو معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها.

فما يجب وجوده لا يكون وجوده إلا عين ذاته و جميع الجواهر و الأعراض لكونها واقعة تحت المقولات فيحتاج إلى فصول يكون ذاتها متقومة من الأمرين

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 45

فهى إذا وجودها غير ماهيتها.

فإذا كان واجب الوجود محض الوجود فلا واجب غيره و إلا لكان أحدهما وجودا و زائدا فيصير معلولا[216] هذا خلف.

و منها: طريق الجسم و تركبه من الهيولى و الصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما فى الوجود مفتقرا إلى صاحبتها فلهما موجد غيرهما لا يكون جسما و لا جسمانيا و أيضا الأجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مبدع.

و منها: طريق الحركة من جهة حدوثها و تجددها و افتقارها إلى فاعل حافظ للزمان و محدد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية لتنظم[217] به وجود كل حادث و لا بد أيضا أن يكون غاية هذه الحركات و الأشواق أمرا عقليا لا يقع تحت تغير و نقصان فالحركات دلت على وجود فاعل و غاية يكون مقدسا عن الحدوث و الأفول و العدم و النقصان و الإمكان جلت كبرياؤه.

---

[216] (1) في النسخة، د ط فيصير معلول المميز و الظاهر أنه غير صحيح

[217] (2) لينتظم به، د ط آ ق

و منها: طريق معرفة النفس و كونها جوهرا ملكوتيا خارجا من حد القوة و الاستعداد إلى حد الكمال العقلى فلا بد لها من مكمل عقلى مخرج لها من القوة إلى الفعل و من النقص إلى الكمال فلا بد و أن لا يكون عقلا[٢١٨] بالقوة و إلا لكان معطى الكمال قاصرا عنه و أيضا لاحتاج إلى مخرج آخر فإما أن يتسلسل أو يدور و هما مستحيلان أو ينتهى إلى عقل و عاقل بالفعل و هو إما البارى أو ملک مقرب من مبدعاته فالنفس صراط الله الذى يفضى لسالكه إليه تعالى و باب الله الأعظم.

و منها: طريق النظر إلى مجموع العالم و أنه شخص واحد له وحدة شخصية لارتباط أجزائه بعضها ببعض و له حاجة إلى مؤثر غيره لإمكانه و حدوثه و افتقاره و ذلک

المؤثر هو الواجب.

و لما استحال وجود عالمين فلا واجب غير واحد و إلا لكان له عالم آخر و البرهان قائم على عدم تعدد العالم كما بيناه فى موضعه إلى غير ذلک من الطرق التى يطول الكلام بذكرها.

و الذى اخترناه أولا من النظر فى أصل الوجود و ما يلزمه هو أوثقها و أشرفها و أسرعها فى الوصول و أغناها عن ملاحظة الأغيار و هو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شىء لا بغيره عليه و إن كان غيره موصلا أيضا كما فى قوله تعالى سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِى الْآفاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُ[٢١٩] إشارة إلى طريقة طائفة من المتفكرين فى خلق السماوات و الأرض و ملكوتهما و قوله أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ[٢٢٠] إشارة إلى طريقة قوم لا ينظرون إلى غير وجهه الكريم و يستشهدون به عليه[٢٢١] و على كل شىء فيشاهدون جميع الموجودات فى الحضرة الإلهية و يعرفونها فى أسمائه و صفاته فما من شىء إلا و له أصل فى عالم الأسماء الإلهية.

و بعد هذا الطريق فى الأحكام و الشرف طريق معرفة النفس لكونها أم الفضائل و مادة الحقائق ففى هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق فيمتاز عن سائر الطرق المذكورة بهذا الوجه و أما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأن السالک و المسلک و المسلوک منه و المسلوک إليه كله واحد و هو البرهان على ذاته شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ[٢٢٢].

---

218 (3) و لا بد أن لا يكون، آ ق
219 (1) سورة 41 آية 53
220 (2) سورة 41 آية 53
221 (3) في بعض النسخ و يستشهدون به على كل شيء، د ط آ ق ه ى و نسخة، م د
222 (4) سورة 3 آية 18

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 47

تنبيه

إن ما ذكره بعض متأخرى الفضلاء من نواحى فارس[223] فيما ادعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بإبطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله لو انحصرت الموجودات فى الممكنات لزم الدور إذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على إيجاد ما و تحقق إيجاد ما يتوقف أيضا على تحقق موجود ما لأن الشيء ما لم يوجد لم يوجد و كذا قوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ و إلا لزم تقدم الشيء على نفسه انتهى.

وجه المغالطة ما أشرنا إليه سابقا أن استحالة تقدم الشيء على نفسه و استحالة التناقض إنما يظهر فى موضوع[224] الوحدة العددية لا فى الوحدة النوعى و أشباهه

الإشراق العاشر فى أنه جل اسمه كل الوجود

قول إجمالى: كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الأشياء و إلا لكان ذاته متحصل القوام من هوية أمر و لا هوية أمر و لو فى العقل.

قول تفصيلى: إذا قلنا الإنسان يسلب عنه الفرس أو الفرسية فليس هو من حيث هو إنسان لا فرس و إلا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلبا بحتا بل سلب نحو من الوجود.

فكل مصداق لإيجاب سلب المحمول عنه لا يكون إلا مركبا فإن لك أن تحضر فى الذهن صورته[225] و صورة ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا فتقايس بينهما و تسلب

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 48

أحدهما عن الآخر فما به الشيء هو هو غير ما به يصدق عليه أنه ليس بكاتب فلا يكون صورة زيد بما هى صورة زيد ليس بكاتب و إلا لكان زيد من حيث هو زيد عدما بحتا بل لا بد و أن يكون موضوع هذه القضية مركبا من صورة زيد و أمر آخر به يكون مسلوبا عنه الكتابة من قوة أو استعداد فإن الفعل المطلق لا يكون هو

---

223 (1) و القائل هو المحقق الخفري في حواشي التجريد و المصنف ذكر هذا القول في أكثر كتبه و زيفه في الأسفار بما لا مزيد عليه و أورد عليه أيضا الحكيم المحقق صاحب الشوارق في تعاليقه على حواشي الخفري

224 (2) في موضع الوحدة العددية، د ط

225 (3) في بعض النسخ بأن يحضر الذهن هو و ذلك المحمول مواطاة أو اشتقاقا

بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء آخر إلا أن يكون فيه تركيب من فعل و قوة و لو فى العقل بمحض[226] تحليله إلى ماهية و وجود و إمكان و وجوب و واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة أصلا فلا يسلب عنه شيء من الأشياء فهو تمام كل شيء و كماله فالمسلوب عنه ليس إلا قصورات الأشياء لأنه تمامها و تمام الشيء أحق به و أوكد له من نفسه و إليه الإشارة فى قوله وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى[227] و قوله ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ[228] فهو رابع الثلاثة و خامس الأربعة و سادس الخمسة لأنه بوحدانيته كل الأشياء و ليس هو شيئا من الأشياء لأن وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد بل وحدة حقيقية لا مكافئ لها فى الوجود و لهذا كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ[229] و لو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفارا.

و من الشواهد البينة على هذه الدعوى قوله تعالى هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ[230] فإن هذه المعية ليست ممازجة و لا مداخلة و لا حلولا و لا اتحادا و لا معية فى المرتبة و لا فى درجة الوجود و لا فى الزمان و لا فى الوضع تعالى عن كل ذلك علوا كبيرا ف هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[231]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 49

الإشراق الحادى عشر فى أن الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل دون وجهه الكريم

العلية و المعلولية عندنا لا يكونان إلا بنفس الوجود لما ستعلم أن الماهيات لا تأصل لها فى الكون حسبما وقعت إليه الإشارة.

و الجاعل التام بنفس وجوده جاعل و المجعول إنما هو وجود الشيء لا صفة من صفاته و إلا لكان فى ذاته مستغنيا عن الجاعل فالجعل إبداع هوية الشيء و ذاته التى هى نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه.

فإذا تمهد هذا فنقول كل ما هو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلق و مرتبط به فيجب أن يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلق و الارتباط به و إلا فلو كانت له حقيقة غير التعلق و الارتباط بالغير و يكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها و كل صفة زائدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لأن ثبوت شيء لشيء فرع

---

[226] (1) بحسب تحليله، د ط آ ق
[227] (2) سورة 8 آية 17
[228] (3) سورة 58 آية 7
[229] (4) سورة 5 آية 73
[230] (5) سورة 57 آية 4
[231] (6) سورة 57 آية 3

ثبوت المثبت له فلا يكون ما فرضناه مجعولا مجعولا بل غيره فيكون ذلک الغير مرتبطا له[232] و يكون هذا المفروض مستقل الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلى و هو خرق الفرض فإذا ثبت أن كل علة بما هى علة علة بذاتها و كل معلول بما هو معلول معلول بذاته و ثبت أيضا أن ذات العلة الجاعلة هى عين وجودها و ذات المعلول هى عين وجوده إذ الماهيات أمور اعتبارية تنتزع من أنحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف أن المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته المفيضة إياه و لا يكون للعقل أن يشير إلى شيء منفصل الهوية عن هوية موجدة حتى يكون هناک هويتان مستقلتان فى الإشارة العقلية إحداهما مفيضة و الأخرى مفاضة[233] أى موصوفة بهذه الصفة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 50

و إلا لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ ما أصلناه من كون المفيض مفيضا بذاته و المفاض عليه مفاضا عليه بذاته هذا خلف فإذن المعلول بالجعل البسيط الوجودى لا حقيقة له متأصلة سوى كونه مضافا إلى علته بنفسه و لا معنى له منفردا عن العلة غير كونه متعلقا بها أو لاحقا و تابعا لها و ما يجرى مجراها كما أن العلة كونها متبوعة و مفيضة هو عين ذاتها.

فإذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات إلى حقيقة واحدة ظهر أن لجميع الموجودات [أصل واحد] أصلا واحدا ذاته بذاته فياض للموجودات و بحقيقته محقق للحقائق و بسطوع نوره منور للسماوات و الأرض فهو الحقيقة و الباقى شئونه و هو الذات و غيره أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروعه كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ[234] لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ[235] و فى الأسماء الإلهية يا هو يا من هو يا من لا هو إلا هو.

إزالة وهم

إياک و أن تزل قدمک من سماع هذه العبارات و تفهم أن نسبة الممكنات إلى القيوم جل اسمه يكون بالحلول و الاتحاد أو نحوهما هيهات إن هذه تقتضى الاثنينية فى الوجود و هاهنا اضمحلت الكثرات و ارتفعت أغاليط الأوهام و الآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الماهيات و قذف[236] بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق و للثنويين الويل بما يصفون إذ قد بزغ الأمر و طلعت شمس الحقيقة و انكشف

---

[232] (1) مرتبطا إليه، د ط آ ق
[233] (2) و الأخرى مستفاضة، د ط
[234] (1) سورة 28 آية 88
[235] (2) سورة 40 آية 16
[236] (3) تقذف بالحق إلخ، د ط

أن كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس إلا شأن من شئون الواحد القيوم و لمعة من لمعات نور الأنوار فما عقلناه أولا بحسب الوضع و الاصطلاح و من جهة النظر الجليل أن فى الوجود

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 51

علة و معلولا أدى بنا أخيرا من جهة السلوك العلمى إلى أن المسمى بالعلة هو الأصل و المعلول شأن من شئونه و رجعت العلية و التأثير إلى تطور العلة فى ذاتها و تفننها بفنونها لا انفصال شي‏ء منفصل الهوية عنها فاستقم فى هذا المقام الذى زلت فيه الأقدام و اصرف نقد عمرك و جوهر روحك فى تحصيله لعلك تجد لمعة من مبتغاك إن كنت أهلا لذاك.

إعلام تنبيهى

ليس فيما ذكره بعض أجلة العلماء[٢٣٧] و سماه ذوق المتألهين من كون موجودية الماهيات بالانتساب إلى الوجود الحق معنى التوحيد الخاصى أصلا و لا فيه شي‏ء من أذواق الإلهيين.

و ذلك لأن مبناه على أن الصادر عن الجاعل هى الماهية دون الوجود و أن الماهية موجودة دون وجودها الذى زعم أنه اعتبار عقلى من المعقولات الثانية و قد علمت فساده و لو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم أن الوجود الخاص للممكن أمر انتزاعى غير حقيقى و أن الواقع فى الخارج هو الماهية موحدا توحيد العرفاء الإلهيين فله أن يدعى ما ادعاه هذا الجليل و لا فرق إلا بتسمية هذا الأمر الاعتبارى بالانتساب إلى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى إله زيد و الأمر فيه سهل على أن فى هذا الإطلاق نظر.

شبهة و حل

أو لعلك تقول: يلزم على ما قررت أن يكون حقيقة الواجب داخلة فى جنس

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 52

المضاف و كذا حقيقة كل علة لما قررت أن ما هى العلة بالذات هى بحقيقتها علة.

فاعلم أن المضاف و غيره من أمهات الأجناس هى من أقسام الماهيات و هى زائدة على الوجودات و الواجب تعالى ليس ذا ماهية يمكن حصولها فى الذهن و تعقلها[٢٣٨] فضلا عن تعقل معنى آخر معها و إنما هو

237 (1) و هو العلامة الدواني في شرحه على الهياكل و حواشيه على التجريد
238 (1) إن تعقلها، آ ق

محض الوجود العينى و صرف الإنية النورية فالحاكم بوحدته و قيوميته ليس هو العقل أو الوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده و قسط من النور الساطع من قبله يحكمان بأن مبدأ سلسلة الوجودات واحد حقيقى فياض بذاته.

و إذا علمت أن كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية إضافة إلى شيء لا يوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف انفسخ الإشكالات الواردة فى نظائر هذا المقام ككون البارى بذاته عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا و كون الهيولى بذاتها مستعدة و الصورة مقومة لها و العرض بذاته متعلقا بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة[٢٣٩] فى البدن و الطبيعة بذاتها مبدأ للحركة و السكون من أن[٢٤٠] شيئا منها غير واقعة تحت جنس المضاف الحقيقى و إن عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت[٢٤١] من المضاف المشهورى

الإشراق الثانى عشر فى نوادر حكمية بعضها عرشية

[٢٤٢] و بعضها مشرقية: أولها: أن علمه تعالى بوجود الأشياء هو عين وجودها ببرهان عرشى و هو أن اللوازم

ثلاثة أقسام لوازم الماهية و لوازم الوجود الذهنى و لوازم الوجود العينى فالأولى اعتبارية لأنها تابعة للماهية من حيث هى هى.

و الثانية: ذهنية محضة لأنها تابعة للماهية الذهنية فيكون من المعقولات الثانية كالكلية و الجزئية و الجنسية و الفصلية و الذاتية و العرضية و نظائرها.

و الثالثة: أمور عينية كالحرارة للنار و البرودة للماء لأنها تابعة للوجود العينى فإذا تقرر هذا فنقول علمه بالأشياء إذا كان بصور[٢٤٣] مفصلة [منفصلة] يجب أن يكون من لوازم ذاته كما اعترف به القائلون بالصور الزائدة و إلا لكان لغيره فى ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا.

فنقول: هذه اللوازم لا يمكن أن يكون لوازم ذهنية له تعالى لاستحالة تصوره تعالى فى عقل أو فى ذهن لما مر و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته فلا يكون تلك الصور إلا لوازم وجوده تعالى لزوما عينيا فيكون موجودات عينية كل منها متحققا بنحو وجوده الأصيل فلا يكون صورا كلية بل شخصية خارجية.

---

239 (2) مدبرة متصرفة في البدن، آ ق

240 (3) مع أن شيئا منها، د ط آ ق

241 (4) و صارت من المضاف المشهوري، د ط

242 (5) و قد حققنا في حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية و الحكمة العرشية و في النسخة المطبوعة سقط لفظ أولها

243 (1) بصور منفصلة و الظاهر أن المنفصلة خطأ من الناسخ

و هذا ما أردناه فى تحقيق علمه تعالى بالأشياء الذى يكون مع الإيجاد و أما علمه الذى سبق للإيجاد فقد مر بيانه العرشى.

و ثانيها: أن العلامة الطوسى اعترض[٢٤٤] على الشيخ و غيره من الحكماء القائلين بحصول صور الأشياء فى ذاته تعالى بأن القول بتقرير لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشىء الواحد قابلا و فاعلا و قول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية

و لا سلبية و قول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة و قول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته و بأنه لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه.

فهذه خمسة إيرادات أوردها عليهم و قد أجبنا عن الأول بأنه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددى المصحوب لقوة القبول و إمكانه و بين الاتصاف باللوازم ففى اتصاف البسائط بلوازمها هما حيثية واحدة و فى البسيط عنه و فيه شىء واحد.

و عن الثانى: بأن الأول ليس متصفا بها و لا مستكملا بها و لا منفعلا عنها بل هى من التوابع لأنها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات.

و عن الثالث: بأن هذه الكثرة إنما جاءت بعد الذات و هى على ترتيب على و معلولى و الترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدى إلى الوحدة فلا ينثلم بها الوحدة كنشو الأعداد مع لا تناهيها من الواحد.

و عن الرابع و الخامس: بأنه عين محل الخلاف.

و ثالثها: أنه اعترض بعض الفضلاء[٢٤٥] على هذا المذهب بأن تلك الصور [أن هذه الصور] إما جواهر أو أعراض.

فعلى الأولى: لزم أن يكون موجودات عينية لا بد لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و إن كان الثانى لزم أن يكون الواجب تعالى قابلا [محلا و فاعلا] و القول بكون الواجب فاعلا لها لا محلا [لها] لكونه

---

[244] (2) اعترض العلامة الطوسي تبعا لصاحب الإشراق في شرحه على الإشارات على الشيخ و أتباعه القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى مع أنه اشترط على نفسه أن لا يتعرض لذكر ما يجده مخالفا لما اعتمد الشيخ قدس سرهما عليه قال في شرحه شرح الإشارات و التنبيهات ط 1379 ه ق الجزء الثالث ص 304 و لا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول إلخ

[245] (1) و المعترض هو العلامة الخفري في حواشيه على التجريد و اعترض عليه المحقق اللاهيجي في حواشيه على هذا الموضع و جميع إيراداته مأخوذ من المصنف العلامة نقل المصنف كلامه في المبدإ و المعاد و الأسفار الأربعة المجلد الثالث في الإلهيات ط 1282 ه ق ص 46 و أشكل عليه و أجاب عن إيراداته

غير متأثر عنها قول بكونها جواهر و نحن قد فككنا عقدته و بينا وجوه المغالطة فى كلامه فى المبدإ و المعاد و بينا عدم اطلاعه على كيفية هذا المذهب فى علم الله و غير ذلك من إيرادات المتأخرين عليه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 55

و إن كان هذا المذهب غير صحيح عندنا لما بينا و لوجوه أخر أثبتناها فى المطولات[246].

و رابعها: أن النفس فى أول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل إرادى منها و ليس مسبوقا بتصور سابق أو تصديق بفائدة لسذاجتها حينئذ عن كل شى‌ء زائد فليس شعورها بهذا الفعل الأعين الفعل المنبعث عن الشوق الذاتى لأثارها فهذا علم حضورى منها بفعله الذى هو عين علمها به فاجعل هذا أصلا لإثبات العلم الشهودى الإشراقى لما فوقها بأفاعيلها.

و خامسها: أن الفاعل إما بالطبع و إما بالقسر و إما بالتسخير و إما بالجبر و إما بالقصد و إما بالرضا و إما بالعناية و إما بالتجلى.

و فاعلية الأول سبحانه بالطبع عند الدهرية و بالداعى عند بعض المتكلمين و بالقصد عند أكثر المتكلمين[247] و بالرضا عند الإشراقيين و بالعناية عند المشائيين و بالتجلى عند أهل الله وَ لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها[248].

و سادسها: أن المشهور أن مذهب الفيلسوف الأول أن علمه تعالى بارتسام صور المعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به فى أثولوجيا قال فى الميمر[249] العاشر منه فأما البارى فإنه إذا أراد فعل شى‌ء [ما] فإنه لا يمثل أولا فى نفسه[250] و لا يحتذى صنعة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 56

خارجة منه لأنه لم يكن شى‌ء قبل أن يبدع الأشياء و لا يتمثل فى ذاته لأن ذاته مثال كل شى‌ء فالمثال لا يتمثل و قال أيضا ليس لقائل أن يقول إن البارى روى فى الأشياء أولا ثم أبدعها و ذلك أنه هو الذى أبدع الروية فكيف يستعين بها فى إبداع الشى‌ء و هى لم تكن بعد و هذا محال.

---

246 (1) إنه قده قد تصدى لبيان وجوه المفسدة التي يرد على الشيخ و سائر أتباع المشاء في الأسفار الطبعة الحجرية 1282 ه ق ص 47 و 48 و المبدإ و المعاد ط 1314 ه ق 74 و شرحه على الهداية الأثيرية ط 1313 ه ق ض 321 322 323

247 (2) في النسخة، د ط و آ ق و بالقصد عند المتكلمين فقط من دون تفصيل

248 (3) سورة 2 آية 148

249 (4) كتاب الأثولوجيا المطبوع في حواشي القبسات للسيد الداماد الطبعة الحجرية ط 1314 ه ق أواخر القبسات ض 322 323

250 (5) ليس لفظ أولا في عبارة أثولوجيا قد ثبت في عصرنا هذا إن كتاب أثولوجيا كان من تصنيفات الشيخ اليوناني قده المعروف بأفلوطين أو فلوطين كان هذا لرجل من أفضل الأوائل و أعلمهم قد تأثر عنه حكماء الإشراق و أهل التوحيد من الأمة المرحومة

و نقول إنه هو الرويئة و الرويئة لا يتروى أيضا و إلا يجب أن يكون تلك الرويئة تروى و هكذا إلى غير النهايئة.

و سابعها: أن قولهم العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ليس مرادهم عنه العلم بذات العلئة من حيث هى هى إذ ربما لم يكن لها مع المعلول علاقئة و لا يوجبه و لا العلم بمفهوم العليئة الإضافيئة لأنها مع المعلوليئة من غير تقدم لأحدهما و لا العلم بها من جميع الوجوه إذ المعلول من جملئة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده.

بل المراد به العلم بالعلئة من الجهئة التى هى بها علئة و لا شبهئة فى أنه إذا استكملت عليه العلئة لزم منها وجود المعلول و ليست تلك الجهئة فى الجاعل إلا نحو وجود كمالى له و العلم بالوجود الخاص للشىء لا يتصور إلا بشهوده العينى لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله.

ثم إذا حصل من العلئة مثال مطابق لها فى العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الأول جل ذكره.

و ثامنها: أن تفسير قدرته تعالى على معنى صحئة الفعل و الترک لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا[251] كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهئة الإمكانيئة فى ذاته تعالى.

و تاسعها: أنا قد أثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى على وجه لا يوجب تكثرا فى ذاته و لا تغيرا فى صفاته و هو من العلم الذى لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ[252] و من هذا القبيل تحقيق مسألئة البداء التى هى مذهب سادئة أئمتنا ع و لا يقول بها إلا الخواص.

و عاشرها: أن الاعتقاد فى الكلام ليس كما قال [قالته] الأشاعرة من أنه المعانى القائمئة بذاته تعالى و سموها الكلام النفسى و إلا لكان علما لا كلاما و لا مجرد خلق الأصوات و الحروف الدالئة على المعانى و إلا لكان كل كلام كلام الله تعالى و لا يكفى التقييد بكونه على قصد الإعلام للغير من قبل الله أو على قصد الإلقاء من عنده إذ الكل من عنده و لو أريد بلا واسطئة فهو غير ممكن و إلا لم يكن أصواتا و حروفا بل هو عبارئة عن إنشاء كلمات تامات و إنزال آيات محكمات وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ[253] فى كسوئة الألفاظ و العبارات و الكلام قرآن و فرقان باعتبارين و هما جميعا غير الكتاب لأنه من عالم الخلق[254] وَ ما كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِه مِنْ كِتابٍ وَ لا

---

[251] (1) كلمة لا ليس في النسخ المعتبرة
[252] (1) سورة 56 آية 79
[253] (2) سورة 3 آية 7
[254] (3) سورة العنكبوت 29 آية 48

تَخُطُّهُ بِيَمِينِکَ إِذاً لَارْتابَ الْمُبْطِلُونَ و هما من عالم الأمر بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ فِی صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ[255] و الكتاب يدركه كل أحد و الكلام لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ من أدناس عالم البشرية.

و القرآن كان خلق النبى دون الكتاب و الفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم إِنَّ مَثَلَ عِيسى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[256].؟

فآدم كتاب الله المكتوبة بيدى[257] قدرته و عيسى قوله الحاصل بأمره.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 58

فأول نشئات الإنسان البشرى من التراب ما منعک أن تسجد لما خلقته[258] و آخر نشئات الإنسان الروحى من أمر الله إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ[259].

و حادى عشرها: أن الاعتقاد فى أفاعيل العباد مفاد قوله تعالى وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى[260] و قوله وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ* فاخمد ضرام أوهامک أيها الجبرى فالفعل ثابت لک بمباشرتک إياه و قيامه بک و سكن جأشک أيها القدرى فإن الفعل مسلوب منک من حيث أنت أنت لأن وجودک إذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلک إذ كل فعل متقوم بوجود فاعله و انظرا جميعا بعين الاعتبار فى أفعال الحواس كيف انمحت و انطوت فى فعل النفس و تصورها فى تصور النفس و اتلوا جميعا قوله تعالى قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ[261] و تصالحا

بقول الإمام الحق: لا جبر و لا تفويض بل أمر بين أمرين[262]

. و ثانى عشرها: أن مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه و حمل ألفاظ التشبيه على مفهومه الأول من غير لزوم تجسم و تكثر على البارى تعالى اسمه كما ذهبت إليه الحنابلة و المجسمة فهذا من غوامض الإلهية التى لا يمسها إلا المطهرون فإن الناس فى متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان فمنهم من أول الجميع بتأويلات عقلية حتى الأمور الأخروية من الجنة و النار و الحساب و الميزان.

---

[255] (4) \i وَ ما يَجْحَدُ بِآياتِنا إِلَّا الظَّالِمُونَ\E سورة آية
[256] (5) آل عمران سورة 3 آية 59
[257] (6) في بعض النسخ بين يدي قدرته
[258] (1) \i ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَ\E سورة آية
[259] (2) سورة 36 آية 83
[260] (3) سورة الأنفال 8 آية 17
[261] (4) سورة المائدة 9 آية 14
[262] (5) هذه الرواية مستفيضة في كتب أصحابنا الإمامية و أشياخنا الاثنا عشرية و قد نقلها أصحاب الحقيقة عن مولانا أمير المؤمنين و قد نقلت عن الباقر و الصادق و الكاظم ع

و منهم من حمل الجميع على التجسم من دون المحافظة على تنزيهه تعالى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 59

و منهم من أول البعض و قرر البعض كمن يؤمن ببعض و يكفر ببعض فكل ما ورد فى المبدإ فأولوها و كل ما ورد فى باب المعاد فقرروها و أبقوها على ظواهرها لأنهم لم يدخلوا البيوت من أبوابها و لم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل أخذوه من الألفاظ و نقل محسوس عن محسوس و أخذ ميت عن ميت[٢٦٣] كأبدان يتكى بعضها على بعض و أجساد يتصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط إلى العلم بالله و آياته و كتبه و رسله و اليوم الآخر

الشاهد الرابع فى سائر الأمور العامة من تتمة تقاسيم الوجود

و فيه إشراقات

الإشراق الأول فى المتقدم و المتأخر

فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم إبراهيم ع على محمد ص و ما بالشرف كما للعالم على الجاهل و ما بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة على المعلول أى تقدم ما يمتنع[٢٦٤] وجود المعلول بدونه و ما يجب بوجوده وجوده كتقدم الواحد على الاثنين و ما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدم الإمام على المأموم إذا اعتبر المحراب و بالعكس إذا اعتبر الباب أو بحسب الطبع كمراتب[٢٦٥] العموم إذا ابتدئت من الجوهر هابطا إلى الإنسان و إذا عكست الأمر رجع المتقدم متأخرا و ما بالعلية كتقدم العلة الكاملة على معلولها و ملاک التقدم فى الزمانى الزمان

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 60

بحسب هويات أجزائه و فى الشر فى الفضيلة و فى الرتبى القرب إلى المبدإ المحدود و فى الطبعى أصل الوجود و فى العلى الوجوب.

بحث و تحصيل

---

[263] (1) نقل عن با يزيد البسطامي أنتم أخذتم علومكم عن ميت بعد ميت أنا أخذنا علومنا عن الحي الذي لا يموت

[264] (2) في النسخ المخطوطة أي تقدم ما يمتنع بعدمه وجود المعلول و لا يجب بوجوده وجوده

[265] (3) كترتب العموم، د ط آ ق

قد أورد الإشكال فى عروض التقدم و التأخر فى أجزاء الزمان من جهة أنه لو كان مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا إلى لا نهاية.

فأجيب عنه بأن غير الزمان يحتاج إلى الزمان فى عروضهما و أما أجزاء الزمان و هى بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشىء آخر.

و قد استشكل هذا بأن أجزاء الزمان لاتصاله متشابهة الحقيقة فكيف يكون بعضها لذاته متقدما و بعضها لذاته متأخرا.

فأجيب بأن حقيقة الزمان اتصال أمر متجدد متقض لذاته و كل ماهية حقيقته اتصال التجدد و التقضى يكون أجزاؤه متقدمة و متأخرة لذواتها فاختلاف الأجزاء بالتقدم و التأخر من ضروريات هذه الحقيقة.

بحث و تحصيل

قيل إن المتضايفين يجب أن يكونا معين و التقدم و التأخر من باب المضاف.

و أجيب عنه فى كتب الحكماء بأن إضافتى التقدم و التأخر إنما يعرضان فى العقل لجزءين من الزمان بأنهما إذا أحضرا فى الذهن و لاحظهما العقل بهاتين الصفتين حكم بأنهما كذلک فى الخارج.

تحقيق عرشى

إن التقدم و التأخر فى أجزاء الزمان لا ينافيان معيتهما فى الوجود بل هما عين

معيتهما فيه فالمتضايفان يجب أن يكونا معين فى نحو وجودهما بما هما متضايفان و نحو وجود أبعاض الزمان هو اتصالها التجددى و لا يتصور غيره لضعف هذا الوجود.

و أما الذى حصلوه فليس فيه جدوى و ذلک لأن التضايف كما يوجب المعية فى العقل كذلک يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الأمر معين فى الوجود كما لا يخفى.

حكمة مشرقية

إن هاهنا نحوين آخرين من أقسام التقدم و التأخر سوى الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقتهما و لطافتهما.

أحدهما التقدم بالحق و الآخر التقدم بالحقيقة و لكل من هذين برهان و حد يحوجان إلى كلام مفصل لا يليق بهذا المختصر إيراده و نحن نشير إلى الأول بأن الحق باعتبار تجليه فى أسمائه و تنزله فى مراتب شئونه التى هى أنحاء وجودات الأشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشىء آخر فلا يتقدم متقدم و لا يتأخر متأخر إلا بحق لازم و قضاء ختم.

و إلى الثانى بأن الجاعل و المجعول إذا كان لكل منهما شيئية و وجود فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافهما بالوجود تقدم بالذات سواء كان بالطبع أو بالعلية و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقة.

و أما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه إلا إلى كون الوجود موجودا بالذات و الماهية بالعرض كحال الشخص و ظله أو عكسه فى المرآة

الإشراق الثانى فى الواحد و الكثير

الوحدة يساوق الوجود فى صدقها على الأشياء بل هى عينه و لهذا توافقه فى القوة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 62

و الضعف فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتم و فى كونها أظهر من أن يعرف و متى حوول تعريفها كان دوريا و من أحوالها الهوهوية و التجانس و التماثل و التشابه و التساوى و التناسب و فيها شوب كثرة كما فى مقابلها شوب وحدة كالغيرية و الخلاف و التناقض و التضاد فالوحدة على ضربين حقيقية و غير حقيقية و هى ما يكون أشياء متعددة مشتركة فى أمر واحد هو جهة وحدتها و هى إما مقومة لتلك الأشياء أو عارضة لها.

فالاتحاد فى النوع مماثلة و فى الجنس مجانسة و فى الكيف مشابهة و فى الكم مساواة و فى الوضع مطابقة و فى الإضافة مناسبة و ظاهر أن جهة الوحدة فيها يرجع إلى ما يكون له وحدة حقيقية شخصية محضة[٢٦٦] إلا أن لها مراتب فى القوة و الضعف و أقوى الأشياء فى هذه الوحدة هو ما لا كثرة فيه[٢٦٧] أصلا و غيره و قد يكون واحدا جنسيا و قد يكون واحدا نوعيا و قد يكون واحدا عدديا أى شخصيا و هو إما أن لا ينقسم فى الخارج

[266] (1) كلمة محضة ليست في النسخ المخطوطة
[267] (2) في بعض النسخ و أقوى الأشياء في هذه الوحدة هو ما لا ينقسم أصلا

أصلا أو ينقسم و الثانى قد يكون واحدا بالاتصال و قد يكون واحدا بالتركيب و الأول إما أن يكون ذا وضع كالنقطة أو غير ذى وضع و هو المفارق كالعقل و النفس و إنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه و إن لم يخل موجود ما عن وحدة ما حتى أن العشرة فى عشريته واحدة بل هى لنفسه واحدة و لغيره عشرة فكل ما هو أبعد عن الكثرة فهو أكمل و حيثما ارتقى العدد إلى أكثر نزلت نسبة الوحدة إليه إلى أقل.

فالأحق بالوحدة هو الواحد الحقيقى و أحق أقسامه ما لا ينقسم أصلا لا فى الكم و لا فى الحد و لا بالقوة و لا بالفعل و لا بالتحليل إلى ماهية و وجود ثم ما لا ينقسم فى الكم أصلا قوة أو فعلا ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك و الماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعى و الواحد العددى أحق بالوحدة من الواحد النوعى لكونها ذهنية[٢٦٨] الكى

و هو من الواحد الجنسى لشدة إبهامه و هما غير الواحد بالنوع و الواحد بالجنس

الإشراق الثالث فى التقابل

قد أشرنا إلى أن الهوهوية من أحوال الوحدة كما أن الغيرية من أقسام الكثرة.

فمن أنحاء الغيرية: التقابل و المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان معا فى شى‏ء واحد من جهة واحدة و ذلك على أنحاء الأول تقابل السلب و الإيجاب لا فى القضية وحدها بل و فى مثل قولك فرس و لا فرس فالقضيتان المختلفتان بالإيجاب و السلب متناقضتان.

و أما قولهم نقيض كل شى‏ء رفعه فلا يكون الموجبة نقيضا للسالبة بل يصدق عليها سلب سلبها بحث لفظى لأن التناقض من النسب المتكررة و لا حاجة إلى التأويل بأن المذكور أعم من الرفع و المرفوع به.

و الثانى: تقابل المتضايفين و هما الوجوديان يعقل أحدهما مع تعقل الآخر كالعلة و المعلول و المضاف الحقيقى هى الإضافة لا المحمول عليه و لا المركب منهما و هو المشهورى و هكذا فى كل مشتق.

و الثالث: تقابل التضاد و المتضادان هما وجوديان غير مجتمعين فى موضوع واحد بينهما غاية الخلاف كما فى اصطلاح الإلهيين أو المتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما فى اصطلاح المنطقيين و اعتبر جماعة: المحل بدل الموضوع فأثبتوا التضاد بين صور العناصر و ستعلم ما هو الحق فى ذلك.

---

[268] (3) لكون وحدته ذهنية، د ط آ ق

و الرابع: تقابل العدم و الملكة فالملكة فى المشهور هو القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له متى شاء كالقدرة على الإبصار و العدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد فى الوقت الذى من شأنه أن يكون فيه كالعمى لا كالجر و قبل فتح البصر.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 64

و العدم الحقيقى المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء أمر عما فيه إمكان وجوده أو فى بعض مقوماته فالعمى و الظلمة و انتفاء الشعر بداء الثعلب الذى هو بعد الملكة و المردودية التى هى قبلها و عدم البصر الممكن فى حق الشخص الأعمى و انتفاء اللحية للمرأة الممكنة لنوعها كل هذه عدميات و ليس هذا عدما بحتا لاشتراط الإمكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا.

حكمة عرشية

اعلم أن الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شيء من الأشياء لست أقول لإنيته لأن الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهى من عوارض الماهيات و ذلك لأنك يمكنك أن تعتبر ماهية الإنسان من حيث هى هى و لا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك أن تلطف نفسك و تتأمّل فيما أسلفناه فى كيفية عروض الوجود للماهية أنها على أى وجه حتى يتبين لک أن كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ما ذا.

بحث و تحصيل

أو لعلک تقول حسبما وجدت فى الشفاء و غيره إن الكثير من حيث هو كثير موجود و لا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج فليس كل موجود بواحد فإذا الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلک الكثير وحدة و خصوصية لا أنه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة[269].

فأقول لک إن أردت بالموصوف بالحيثية المذكورة فى المقدمتين ما يراد منه فى مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها فالصغرى ممنوعة لأن الكثير بهذا المعنى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 65

---

269 (1) و قد فصلنا هذا الكلام في حواشينا على هذا الكتاب فارجع

لا موجود و لا معدوم و إن أردت أن الشىء الكثير بما هو شىء كثير موجود فى الواقع سلمناها لكن الكبرى ممنوعة إذ الكثير بما هو كثير كما أنه موجود فكذلک هو واحد بوجه ما و إن لم يكن واحدا وحدة تقابل كثرته.

لست أقول: إن الوحدة عرضت للكثرة حتى يكون الكثرة للموضوع و الوحدة لتلک الكثرة و يكون موضوعاهما متغايرين كالعشرة التى يعرض الجسم و يعرضها الوحدة فوحدة الكثرة لا تقابل تلک الكثرة لعدم اتحاد الموضوع بخلاف وحدة موضوع الكثرة.

بل أقول: إن الوحدة كالوجود على أنحاء شتى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصة و الوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة كما أن الوجود الخاص الذهنى أو الخارجى يقابله العدم الذى بإزائه و العدم المطلق فى مقابله الوجود المطلق و كل موجود ما له وحدة ما و الكثير المقابل له غير موجود.

فموضوع الكثرة كالرجال العشرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجودات الآحاد إلا بمجرد اعتبار العقل و كما أن للعقل أن يعتبرها موجودة فله أن يعتبرها واحدة و زيادة الكشف و التحقيق يطلب فى الأسفار الأربعة[٢٧٠]

حكمة مشرقية

الوحدة ليست عرضا من الأعراض اللاحقة و وحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة على ذواتها فى الأعيان بل إنما زيادتها فى التصور.

و العجب من الشيخ كيف ذهب عليه هذا و لم يحط به علما و أعجب منه أنه صرح فى بعض المواضع بأن الوحدة فى المتصل الجوهرى عين متصليته[٢٧١] و الاتصال بالمعنى

الذى هو فصل الجسم لا شک أنه جوهر عنده و سائر الحكماء من أتباع أرسطاطاليس.

فالحق الحرى بالإيقان[٢٧٢] و التصديق أن الوحدة كالوجود من مقومات الموجود العينى المتقدمة عليه لا من لواحقه المتأخرة عنه.

---

270 (1) الأسفار الأربعة ط 1282 ه ق المجلد الأول ص 133 إلى 139

271 (2) و قد صرح الشيخ بهذا في الشفاء نقل كلامه المصنف في الأسفار على سبيل التفصيل و أورد عليه بوجوه

272 (1) في بعض النسخ فالحق الحري بالاتفاق و الظاهر أنه غلط

و أما الماهية إذا أخذت بنفسها من حيث هى هى فلا يخلو أيضا من ثبوت[٢٧٣] وحدة إلا أن للعقل أن يجردها من كافة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحدة و عروضها إياها فما أشبه حالها [الوحدة] بحال الوجود لتحدس[٢٧٤] أنهما شيء واحد حقيقة متغاير مفهوما.

حكمة أخرى مشرقية

و من المضاهات الواقعة بين الوحدة و الوجود إفادة الواحد الحقيقى بتكراره العدد مثالا لإيجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الأشياء و تفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق و نعوته و كون الواحد نصف الاثنين و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة إلى غير ذلک مثال للنسب و الإضافات اللازمة للواجب بالقياس إلى الممكنات و ظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الموجودات الإمكانية بالماهيات.

و من اللطائف أن العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و كون كل مرتبة منه حقيقة برأسها موصوفة بخواص و لوازم لا توجدان فى غيرها إذا فتشت فى حاله[٢٧٥] و حال مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة و أنک لا تزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه فى مرتبة أخرى.[٢٧٦]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج‌1 ؛ ص66

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 67

فنقول: الواحد ليس بعدد باتفاق أهل الحساب و الفضلاء و العدد ليس بواحد لأنه يقابله مع أنه عين الواحد الذى يتكرر و الواحد عين العدد الذى حصل بتكرره.

فلک أن تقول: لكل مرتبة أنها مجموع الآحاد و أن تقول إنها ليست مجموع الآحاد لاتصافها بخواص و لوازم لا توجد فى غيرها و مجموع الآحاد جنس لكل مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها فلا بد لها من أمر آخر غير جميع الآحاد و ليس فيها شيء غير جميع الآحاد فلا تزال تثبت عين ما تنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا أمر عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من أن الحق المنزه عن نقائص الحدثان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق المشبه و إن كان قد تميز الخلق بإمكانه و نقصه عن الحق و الحق بوجوبه و شرفه.

---

[273] (2) و لا يخلو أيضا من شوب وحدة، د ط

[274] (3) فتحدس أنها إلخ خ، د ط آ ق

[275] (4) في بعض النسخ إذا فتشت حاله من دون كلمة فيه

[276] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

و لک أن تقول: إن المقولات لما لم یتضاد بعضها مع بعض و کذا الاشتراک فی الجنس البعید لا یکفی فی امتناع الاجتماع فإن الطعم یجتمع مع السواد و هما تحت مقولة الکیف فلا بد من کون المتضادین تحت جنس قریب فالمتضادان بالذات هما الفصلان علی أن الفصلین لا یشترکان فی الجنس القریب لکونه خارجا عن حقیقتهما إذ الجنس عرضی للفصل و أیضا لا تعاقب لهما علی موضوع واحد کما هو شرط التضاد و لعدم استقلالهما فی الوجود و الجعل.

فالتفصی عنه بأن الجنس و الفصل متحدان فی الوجود و هما عین النوع فی الخارج فالصفات العینیة للفصول هی بعینها صفات الأنواع و التضاد من الأحکام الخارجیة و إن کان منشؤه الفصول عند التحلیل فیکون الموصوف بها الأنواع المحصلة و کذا التعاقب[277] الکی

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج1، ص: 68

فی الخلول لأن الخلول[278] نحو من الوجود و الموجود هو النوع بعین وجود الفصل فیکون کل منهما متصفا بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم إلا بغیر الصفات العینیة من الاعتبارات

الإشراق الرابع: فی العلة و المعلول

الوجود ینقسم إلی علة و معلول فالعلة هی الموجود الذی یحصل من وجوده وجود شیء آخر و ینعدم بعدمه فهی ما یجب بوجودها وجود و یمتنع بعدمها ذلک الوجود و المعلول ما یجب وجوده بوجود شیء آخر و یمتنع ذلک الوجود بعدمه أو عدم شیء منه.

و لا یلزم توارد العلل المستقلة علی معلول[279] شخصی فی انعدام وجود الشیء بعدمات أجزاء علته و لا حاجة فیه إلی تمحلات ذکروها إذ العلة هناک أمر واحد هو عدم العلة التامة بما هی علة تامة و قد یقال: العلة بإزاء ما له مدخل فی وجود الشیء فیمتنع بعدمه و إن لم یجب بوجوده و هی بهذا المعنی أربع فاعل و غایة و هما علتان للوجود و مادة و صورة و هما علتان للماهیة أی بحسب القوام فالفاعل ما به وجود الشیء کالنجار للسریر و الغایة ما لأجلها وجود الشیء کحاجة الاستواء علیة و هی علة فاعلیة لفاعلیة الفاعل بماهیتها و معلولة له فی الوجود فهی غایة بوجه و علة غائیة بوجه و کما أن العلة الغائیة ما هی متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عینا فکذلک الغایة الواقعة فی العین هی ما یرجع إلی الفاعل فالنجار للسریر لأجل الجلوس

---

277 (1) في نسخة، د ط و آ ق و إن كان منشؤه الفصول عند التحليل و كذا التعاقب في الحلول

278 (1) على معلول واحد شخصي، د ط آ ق

279 (2) على معلول واحد شخصي، د ط آ ق

أو البانى للبيت ليسكن غيره[280] أو الماشى لحاجة مؤمن أو لرضاه فلأن كلهم إنما فعلوا أفاعيلهم لأمر يرجع أخيرا إلى نفوسهم

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 69

و العلة المادية هى التى عنها الشيء كالخشب للسرير فهى التى معها يكون الشيء بالقوة و الصورة هى التى يلزم منها وجود الشيء فمعها يكون الشيء بالفعل كصورة السرير.

و ليعلم أن المادة بالقياس إلى المركب علة مادية و بالقياس إلى ما ليس جزؤه عنصر أو موضوع و كذا الصورة علة صورية للمركب و صورة للمادة و إقامتها للمادة ليس على نحو إقامتها للمركب لأنها مفيدة الوجود لمعلولها فى الأول إفادة لا بالاستقلال بل هى مع شريك يوجدها أولا فيقيم بها الآخر فيكون واسطة فى التقوم و شريكا و فى الثانى ليست مفيدة للوجود بل إنما يفيد الوجود شيء آخر و لكن لها[281] دخل فى التقوم فالصورة مبدأ فاعلى لشيء و مبدأ صورى لشيء آخر فالعلل لا يزيد عددها على أربعة قالوا الفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع و قد يكون بالفعل كما بعده و قد يكون كليا كمطلقة و جزئيا كمحسوسة و عاما كما قيل الصانع علة للسرير أو خاصا كما قيل هذا النجار قد صنعه و قد يكون قريبا كالصورة للهيولى و العفونة للحمى و بعيدا كالعقل الفعال و الاحتقان مع الامتلاء.

حكمة مشرقية

إن وجود كل معلول من لوازم ما هى علة له بما هى علة و كل[282] موجود ففعله مثل طبيعته فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط ففعل الله فى كل شيء إفاضة الخير الوجودى و الفعل المتجدد لا يصدر إلا عن فاعل متجدد و الفاعل الثابت لا يصدر

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 70

عنه إلا فعل ثابت فلا بد فى تجدد الحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث و التغيير و ما هى إلا الحركة و أسبقها الدورية [أى الحركة الدورية] فلا بد لها من قابل ذى قوة التأثر من غير زوال و فاعل ذى قوة التأثير من غير إمساك إلا ما شاء الله.

---

280 (3) في بعض النسخ لسكنى غيره

281 (1) في بعض النسخ و لكن لها و منها من دون لفظ التقوم

282 (2) هذه الكلمةقد وردت عن الأساطين بعبارات مختلفة كل فاعل ففعله مثل طبيعته

و قد بينا فى بعض كتبنا[283] أن للوجود مراتب أولها الوجود الذى لا يتعلق بغيره و لا يتقيد بقيد [مخصوص] و هو الحرى بأن يكون مبدأ الكل.

و ثانيتها: الوجود المتعلق بغيره من العقول و النفوس و الطبائع و المواد و الأجسام.

و ثالثتها: الوجود المنبسط الذى ليس شموله[284] و انبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية و لا خصوصه على سبيل خصوص الأشخاص المندرجة تحت الطبائع النوعية أو الجنسية بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه النفس الرحمانى و هو الصادر الأول عن العلة الأولى و هو أصل العالم و حياته و نوره السارى فى جميع السماوات و الأرض فى كل بحسبه.

و ليس هو الوجود الانتزاعى الإثباتى الذى هو كسائر المفهومات الكلية و له أيضا وجود خاص يتقيد به فى الذهن و إلى هذا المراتب وقعت الإشارة فى كلام بعض العرفاء حيث قال الوجود الحق هو الله و الوجود المطلق فعله و الوجود المقيد أثره[285].

و مراده[286] من الأثر نفس الماهيات إذ هى بمنزلة القيود للوجودات الخاصة و هى

ليست بمجعولة إلا بالعرض و لهذا يقال لها الآثار دون الأفعال و ذلك لأن فعل الفاعل[287] و ما يترتب عليه فى الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته إلا بالعرض فليس المفاض عليه و المجعول أولا عند التحقيق إلا نحوا من أنحاء الوجود بالجعل البسيط و ليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب إليه الإشراقيون و لا صيرورة الماهية موجودة كما ذهب إليه المشاءون أصحاب المعلم الأول لأن الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لأنها واقعة بالعرض كما مرت إليه الإشارة و أقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها فى الأسفار[288] أحدها أنه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة إلى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها فى حد نفسها فيتقدم عليها تقدم الذاتى على ذى الذاتى مع قطع النظر عن الوجود فيلزم أن لا يمكن

---

283 (1) الأسفار الأربعة فصول العرفانية و كتاب المشاعر ط مشهد 1384 ه ق مع شرح العلامة المحقق مولى محمد جعفر اللنگرودي و حواشي السيد جلال الدين الآشتياني ص 177 قول عرشي اعلم أن للوجود مراتب ثلاث

284 (2) و قد يتوهم أنه على هذا التقسيم يلزم أن لا يكون الوجود المنبسط متعلقا بغيره أي لا يكون معلولا و قد ذكرنا تحقيق الحق في حواشينا على المشاعر و ذكرناه على نحو الاختصار في حواشي هذا الكتاب و من أراد فليرجع

285 (3) و اعلم أن هذا التعبير قد ورد عن كثير من العرفاء

286 (4) و المراد من الأثر د ط

287 (1) لأن أثر الفاعل، د ط آ ق ل ن

288 (2) ذكر المصنف العلامة قده جميع هذه الأدلة في الأسفار المجلد الأول ط 1282 ه ق ص 7 8 9 و رسالة المشاعر م 1384 ه ق ص 156 المشعر السابع ص 157 158 إلى ص 177

تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها و ليس كذلك فإنا قد نتصور كثيرا من الماهيات الحاصلة و لم نعلم أنها بعد حاصلة أم لا فضلا عن حصول فاعلها و فى الماهيات الحاصلة ما نتصورها و نأخذها من حيث هى هى و هى فى هذا الاعتبار ليست إلا هى فلو كانت هى فى حد نفسها مفتقرة إلى العلة لم يمكن أخذها من حيث هى هى فإذن أثر الجاعل شىء آخر.

و الثانى: أن الماهية لو كانت فى حد ذاتها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولا عليها بالحمل الأولى الذاتى لا بالحمل المتعارف فقط.

و الثالث: أن كل ماهية فهى تأبى عن كثرة التشخصات و يمتنع أن يكون التشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددة الحصول فى ضمن أفرادها فلا يخلو إما أن يتعدد الجعل فيها أو لا.

و الأول مستحيل إذ لا تعدد فى صرف الشىء بل هى لا واحدة و لا كثيرة فكيف يتكرر جعلها فى ذاتها.

و أما الثانى فأيها كانت مجعولة واحدة منها أو كلها بجعل واحد ففى الأول يلزم الترجيح من غير مرجح لأن نسبتها إلى الجميع واحدة و فى الثانى يلزم خلاف المفروض أو التناقض و الرابع: إذا كانت الجاعلية و المجعولية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود لكان المجعول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهيات أمور اعتبارية عندهم فيلزم عليهم أن يكون الجواهر و الأعراض كلها إلا المجعول الأول أمورا اعتبارية.

و الخامس: أن تشخص الماهية ليس عين الماهية فهو بأمر زائد عليها عارض لها و عند القوم أن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد و المحققون منهم على أن التشخص بنفس الوجود لأن الطبيعة الكلية نسبة جميع أشخاصها إليها واحدة فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة فالمجعول بالذات إذن ليس نفس الماهية بل الشخص أو هى مع حيثية التعين أو الوجود أو ما شئت فسمه فانفسخ الفرض.

لا يقال: تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بأمر مأخوذ معها على وجه من الوجوه لأنا نقول الماهية لما كانت مفهوما كليا يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهى من حيث ذاتها إن كانت موجودة لكانت واجبة بالذات و إلا لكانت موجوديتها بغير ذاتها عما كانت و التغيير[289] إما بانضمام شىء إليها أو بانضمامها إلى شىء فأثر الجاعل أولا بالذات هو ذلك الشىء أو الانضمام.

لا يقال: الجاعل صيرها بحيث يكون مرتبطة بذاتها إلى الغير بعد أن لم يكن كذلك بعدية ذاتية.

---

289 (1) و التغير، د ط و نسخة، آ ق و ل ن و التغير إما بانضمام شيء إليها أو انضمامها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 73

لأنا نقول: فالمجعول هو الصيرورة فلم يكن هى بما هى كذلك و إلا لزم انقلاب الماهية و هو ممتنع بالذات

ظلمات وهمية يطردها أنوار عقلية

إن قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا أخلافهم حجة على صحة شىء من المذهبين المعروفين عند الجمهور و هما جميعا غير ما ذهبنا إليه من مجعولية سنخ الوجود و من المتأخرين[290] من أبطل كون الوجود معلولا بأنه لو كان تأثير العلة فى الوجود وحده لكان كل معلول لشىء معلولا لغيره من العلل و كل علة لشىء علة لجميع الأشياء و اللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم.

بيان الملازمة: أن الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحة لعلية كل وجود و الجواب: أن الوجود و إن كان حقيقة واحدة إلا أن أعدادها متفاوتة بالتقدم و التأخر و الحاجة و الغنى و الشدة و الضعف و لو كان للوجود ماهية كلية لها أفراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت أن الوجود ليس له ماهية كلية فضلا عن أن يكون نوعا أو غيره نعم ينتزع منه أمر مصدرى عام و هو ليس من حقيقة الوجود فى شىء بل وجه من وجوهها فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شىء إليه يكون علة و معلولا و الوجود العلى بذاته غير الوجود المعلولى لا بانضمام ضميمة.

و ربما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل تبتنى على كون الوجود أمرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث و الزوال و الطريان كما هو شأن الأمور النسبية بل الماهية هى الموصوفة بهذه الصفات مثلا يقال الإنسان موجود و حادث أو معدوم و زائل لا الوجود إذ لا يرد عليه القسمة فكيف

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 74

يمكن أن يجعل الوجود وحدة هو المعلول و نحن بفضل الله و تأييده فككنا هذه العقدة و حللنا مشكلات مباحث الوجود.

و من الاحتجاجات للزاعمين أن أثر العلة هى صيرورة الماهية موجودة كما هو المشهور من المشاءين أن مناط الحاجة إلى الفاعل هو الإمكان و الإمكان ليس إلا كيفية نسبة وجود المحمولى أو الرابطى إلى الماهية فالمحتاج إلى الجاعل ليس إلا صيرورة الماهية موجودة.

---

290 (1) مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازي

و الجواب أن القول فى الإمكان أرفع مما هو المشهور و ما فهمه الجمهور و قد مر أن سبب الحاجة إلى العلة ليس هو الإمكان بل كون الشىء نفسه متعلق الوجود بغيره.

و من احتجاجات القائلين بمجعولية الماهيات ما ذكره صاحب الإشراق من أن الوجود لما كان من الأمور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها إلا بالماهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة و العلة جوهريتها أقدم من جوهر المعلول.

و يقرب منه ما ذكره بعضهم أنا نعلم بالضرورة أن الأثر الأول للجاعل ليس إلا الموجود المعلول و لا شك أن الموجود المعلول ليس إلا الماهية لأن الاتصاف بالوجود و نحوه من الأمور الاعتبارية و أجود من هذين ما ذكره أستادنا الشريف سيد أكابر المحققين أديمت ظلاله[٢٩١] من أنه لما كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود عليها و مصداقه فى ظرف- فأحدس أنها إذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت عن حدود الإمكان[٢٩٢] و هو محال فهى فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها و هى فى ذاتها حينئذ الليس البسيط و يخرجها مبدعها إلى التقرر و الأيس بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 75

مقاومة عرشية

إن مدار هذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتباريا ذهنيا و قد أوضحنا أن الوجودات الخاصة هى الحقائق العينية ثم ليس بين ماهية و ماهية أخرى علاقة ارتباطية إذا قطع النظر عن وجوديهما و من العجب أن بعضا من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا التشكيک فى الذاتيات بالأقدمية و غيرها و لم يعلموا أن بعض الجواهر إذا كان بحسب ماهية علة لبعض لكان التشكيک عائدا فى جنس الجواهر و هل هذا إلا تناقض فى المذهب.

ثم بعد أن سلمنا بالفرض أن الوجود أمر اعتبارى فلا نسلم أن مصداق حمل الموجودية على ماهية إنما هو نفس تلک الماهية كما قالوه و إن كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤها عن الجاعل كيف و لو كان الأمر كذلک لزم انقلاب الشىء عن الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى فإن الممكن إذا كان فى ذاته مصداقا لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتيا له فلم يكن ممكنا بل واجبا و لا يجدى الفرق بين حمل الذاتى على شىء و حمل الوجود عليه بأن الذاتى للشىء ما يصدق عليه بلا ملاحظة حيثية أخرى غير ذاته تقييدية أو تعليلية و حمل الوجود يحتاج إلى ملاحظة حيثية أخرى هى صدور الماهية عن جاعلها.

---

291 (1) و هو السيد المحقق الداماد م 1040 في القبسات و أفق المبين و سائر تصانيفه
292 (2) كتاب القبسات ط 1312 ه ق ص 46 47 في الأصل خرجت عن حدود بقعة الإمكان

لأنا نقول: صدور الماهية أو ارتباطها بالعلة أو غير ذلک إما أن يكون مأخوذا فى المحكى عنه بالوجود و فى المصداق لحمل الموجودية أم لا فإن لم يكن مأخوذا أعاد المحذور و هو الانقلاب و إن كان مأخوذا فيكون الصادر عن الجاعل و أثره المترتب عليه إما المجموع و إما تلک الحيثية و على أى التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل نفس الماهية فقط بل شىء آخر إما مركبا أو بسيطا.

فليكن المسمى بالوجود هو تلک الحيثية و الأول يشبه أن يكون مذهب المشاءين

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 76

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة فى هذا الباب.

و أعجب من ذلک أن بعض أجلة الفضلاء مع شدة مبالغته فى أن الماهية أثر الجاعل دون الوجود قال فى بعض تعاليقه إن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى فى ذاته عن جميع القيود و الاعتبارات فهو إذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته أعنى بذلک أن مصداق الحمل فى جميع صفاته هويته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجودا أنه معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لا حظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول.

ثم قال و هذا المعنى العام المشترک فيه من المعقولات الثانية و هو ليس عينا لشىء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مر و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكن ذاته من حيثيته مكتسبة من الفاعل و فى الواجب ذاته بذاته انتهى و هذا صريح منه فى أن أثر الفاعل أمر وراء نفس الماهية[۲۹۳]

الإشراق الخامس فى بعض أحكام العلل الأربع

هداية:

إن من الأشياء ما له جميع هذه الأسباب كالإنسان و منه ما ليس له إلا الفاعل و الغاية كالعقول الفعالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 77

---

293 (1) مراده من بعض الأجلة هو المحقق الدواني في حواشيه على التجريد

و العلوم الباحث عنها يسمى علوم المفارقات و ما يجتمع فيه جميع الأسباب أمكن أن يكون عليه برهانان لميان من علمين مختلفين أعلى و أسفل.

فالطبيعي يعطى برهانا لميا فى تشابه الحركة الأولى مثلا ما دامت المادة و الصورة موجودتين و هما من العلل المقارنة.

و الفيلسوف يعطى البرهان اللمى الدائم مطلقا من العلل المفارقة و هى الفاعل و الغاية و ما يجتمع فيه الأسباب يكون علة قوامه غير علة وجوده و ما لم يكن له إلا الفاعل و الغاية كان ما هو و لم هو فيه شيئا واحدا و المراد من علة القوام هو السبب المقارن و من علة الوجود هو السبب المفارق كما أومأنا إليه.

توحيد عرشى ثم إنک إذا تأملت فى الأسباب القريبة لشىء واحد وجدتها كأنها شىء واحد موجه من حد نقصان له إلى حد كمال فإن النجار بالفعل ليس ذات شخص إنسانى كيف كان بل مع تهيئة بالإله و الوقت و المكان و غيرها و ليس فى الخشب أيضا بأى وجه كان استعداد قبول النجر بل مقارنته بيد النجار كأنها شىء واحد متحرک فى الأوضاع.

ثم لكل نجر من الفاعل و انفعال من القابل صورة خاصة متصلة فى الاستحالات و التشكلات و لها غاية قريبة موصلة بها و هكذا اتصلت الاستحالات و تواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت إلى صورة أخيرة هى غاية بوجه و صورة بوجه آخر و الغاية أيضا فاعل من جهة و عرض من جهة و علة غائية من جهة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 78

تصويب

و من هاهنا يعلم وجه صحة ما ذهبت إليه القدماء من إثبات الشوق للهيولى إلى صورتها و إن استبعده الشيخ فى الشفاء غاية الاستبعاد[٢٩٤] و استدل على بطلانه بوجه تفصيلى مشروح ثم أثبت العشق لها فى رسالة و نحن قد أوردنا كلاما مبسوطا فى دفع ما ذكره فى الأسفار[٢٩٥] و علمنا فى بيانه رسالة منفردة

ذكر تنبيهى

[294] (1) أوائل طبيعيات الشفاء ص 24 25

[295] (2) و قد ذكر المصنف العلامة بحث شوق الهيولى للصورة في موضعين من الأسفار الأسفار الأربعة ط 1282 ه ق المجلد الأول العلة العنصرية ص 168 في حال شوق الهيولى إلى الصورة ص 169 و قد زيف كلام الشيخ بما لا مزيد عليه الأسفار الأربعة المجلد الثالث إلهيات ط 1282 ه ق إثبات أن جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص 138 139 140 141 و قد زيف كلام الشيخ و قال إن ما ذكره[الشيخ] لا يفيد إثبات معنى العشق إلا على ضرب من التشبيه نقل قده كلمات الشيخ من رسالة العشق

حكم الشيخ الرئيس[296] فى مباحث العلة من إلهيات الشفاء بأن العلة الفاعلة لا يجب أن تفعل ما يشابهها و مثل ذلك بالنار فإنها تسود و بالحركة فإنها تسخن ثم حكم فى رسالة العشق[297] بأن كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه و مثل ذلك بأمثلة أخرى.

و أجاب عن النقض بأن الشمس تسخن و تسود من غير أن يكون السخونة و السواد مثالها بأن كلامنا فى المؤثر القريب المباشر و لا شبهة فى أن هذين الحكمين منه متناقضان و ما ذكره لا يفى بدفع التناقض لأن الفاعل فى أمثلة ما ذكره فى الشفاء قريب مباشر للفعل.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 79

و الحق أن الفاعل يؤثر بوجوده فى وجود المعلول و الوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة فى الكمال و النقص و إنما اختلفت من جهة تعيناتها الكلية مسماه بالماهيات عند الحكماء و الأعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] و هذا كمراتب العدد فإنها كلها متماثلة إذ ليست إلا وحدات متكررة و هى أيضا متخالفة المعانى النوعية إذ لكل مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير ما لغيرها

الإشراق السادس فى شى‌ء من العرشيات الإلهامية فى أحوال هذه العلل

و هى سبعة الأول: أن المبدأ الفاعل بالقياس إلى الماهية الموجودة المعلولة فاعل و بالنسبة إلى أنفس الوجود الفائض عليها منه مقوم لا فاعل لأن هذا الوجود غير مباين له و أما بالقياس إلى نفس تلك الماهية بما هى هى فلا يكون له سببية و لا تقويم أصلا كما علمت.

و لهذا قيل: الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ[298].

الثانى: أن الصورة فى كل شى‌ء تمام حقيقته سواء كانت مجردة عن المادة أو مقترنة و إنما حاجتها إلى المادة ليست لذاتها و لا لوجودها و شخصيتها الذاتية بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها من الكم و الكيف و غيرهما فالسرير سرير بهيئته لا بمادته و العرش عرش بصورته لا بمادته.

الثالث: أن المادة للشى‌ء مادة له بما هى مبهمة لا بما هى معينة و إلا لكانت

---

296 (3) إلهيات الشفاء ط ح 1305 ه ق ص 527 نقول إنه ليس الفاعل كل ما أفاد وجودا أفاد مثل نفسه

297 (4) رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ في أمثال هذه المسائل مضطربة

298 (1) في سورة 7 آية 71\i أَ تُجادِلُونَنِي فِي أَسْماءٍ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما نَزَّلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ\E سورة آية\i ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْماءً سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ\E سورة آية\i إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ\E

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 80

صورة لا مادة فمادة السرير إنما هو حامل إمكانه و استعداده لا بما هى صورة خشبية بل بما له قوة قبول أشياء كثيرة منها السرير فالقوة منشؤها النقض و القصور.

ثم مادة الخشب إنما هى مادة له بما فيه إمكان الخشبية لا بما فيه فعلية صور العناصر و هكذا إلى أن ينتهى إلى الهيولى الأولى و القوة المحضة التى ليست فيها جهة فعلية أصلا إلا قوة كل شىء و لهذا يقبل الأشياء كلها على التدريج فيتحد بكل صورة شيئا بعد شىء كما اتحد العقل بكل صورة دفعة أما البرهان على أن العقل جميع الموجودات التى دونه فستعلم فى مباحث النفس و قد أومأنا إليه أيضا و أما على أن الهيولى يتحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شىء ليس فيها جهة فعلية أصلا و إلا لكانت مركبة من صورة و مادة أخرى فيتسلسل الأمر لا إلى نهاية أو ينتهى إلى قوة محضة و كل قوة فالتركيب بينه و بين الصورة اتحادى لا انتسابى إذ لو كانتا موجودتين متغايرتين فى الخارج لم يكن إحداهما قوة و الأخرى فعلا بل كلتاهما يكونان فعليتين هذا خلف.

و إذا علم هذا فى التركيب الأول فعليه قياس التركيب الثانوى لما ذكرنا أن جهة المادية هى القوة و الاستعداد لا الحصول و الفعلية.

أ و لا ترى أن الأجسام الفلكية لا يحصل منها شىء آخر لتمامية صورها و عدم كونها عنصرية.

الرابع: قد علم مما ذكرناه أن صور العناصر غير داخلة فى حقيقة المركب العنصرى الطبيعى كالمواليد الثلاثة على ما هو المشهور بل هى من شرائط وجودها و بقائها فهى موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى الشيخ أن هذا المذهب أحدث فى زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور و التركيب الاتحادى بين المادة و الصورة لا يوجب زوالها كما زعمه بعض المدققين[٢٩٩].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 81

الخامس: أن الصور النوعية جواهر عند أتباع المعلم الأول و أعراض عند أتباع الرواقيين و عندنا هى عين الوجود الخاصة و الوجود ليس بجوهر و لا عرض فهى ليست فى هوياتها جواهرا و لا أعراضا و إنما جوهرية كل منها بجوهرية ماهية النوع المتقوم بها فى الخارج و ستطلع على برهانه فى مباحث الماهية.

---

[299] (1) و هو السيد السند صدر الدين الشيرازي المعروف بسيد المدققين و قد نقل المصنف كلامه في مباحث الجواهر و الأعراض من الأسفار الأربعة 1282 ه ق ص 188 إلى 191

السادس: أنا قد وضعنا قاعدة لاستعلام كون الجزء الصورى للمركب جوهرا أو عرضا و هى قاعدة شريفة بها يستعلم أيضا أن المركب طبيعى أو صناعى أثبتناها فى كتاب الأسفار من أراد الوقوف عليها فليراجع إليها[300].

السابع: أن الإمكان أى الاستعدادى المذكور فى تعريف الهيولى أنها جوهر مستعد ليس المراد منه نفس الإضافة المتأخرة عن وجود المستعد و المستعد له الموجودة فى العقل بعد تعقل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الإضافة و هو كون الشىء بحيث يكون له إمكان قبول الأشياء و هكذا الحال فى أكثر الفصول التى يعبر عنها بلوازمها الذاتية الإضافية كالحساس و الناطق و الرطب و اليابس و غيرها من القوى التى يعبر عنها بأفاعيلها و انفعالاتها.

فعلم أن تعريفات القوى بأفاعيلها و انفعالاتها الذاتية تعريفات حدية مأخوذة من مبادى الفصول الذاتية و كذا تعريف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد كما هو مذكور فى الإشارات حد لا رسم. و لا يرد عليه إيراد الإمام الرازى بأن القابلية من باب المضاف لا لما ذكره المحقق الطوسى فى جوابه أن الفصل هو القابل لا القابلية إذ لا فرق بينهما فى كونهما من باب المضاف إذا كان المراد نفس المعنى الإضافى بل لأن المراد منه ما من شأنه أن يكون قابلا أو يتصف بالقابلية كما مر

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 82

الإشراق السابع: فى الإمكان و الوجوب و القوة و الفعل و فى إثبات الطبيعة فى كل متحرك و فى سبب الموت الطبيعى و فى الإشارة إلى حدوث هذا العالم و ماهية الدنيا و الآخرة

الإمكان معناه سلب ضرورة الوجود و العدم عن الماهية و هو صفة عقلية لا يوصف بها ما لا مادة له فى الخارج و لا فى نفس الأمر فالمبدعات إنما لها فى نفس الأمر الوجود و الوجوب و هى ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هى هى مع قطع النظر عن استنادها إلى جاعلها التام و عدم اعتبار الشىء لا يوجب اعتبار عدمه فهى ممكنة لا فى نفس الأمر بل فى مرتبة من مراتبها و لا محذور فيه إذ الإمكان مفهوم عدمى و عدم الشىء فى نحو من نفس الأمر لا يوجب عدمه فى نفس الأمر فالمبدعات ضرورية الوجود فى الواقع ممكنة الوجود فى بعض الاعتبارات.

و نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقض إلى الكمال و لذا يجامعه.

---

300 (1) و قد تعرض المصنف العلامة لهذا البحث في الجواهر و الأعراض مفصلا و في الأمور العامة على نحو الاختصار الجواهر و الأعراض ط 1282 ه ق ص 134 135

و أما إمكان الحادث فهو قبل وجود الحادث إذ كل كائن فإنه قبل كونه ممكن الوجود لا واجب و لا ممتنع فلا بد له من مادة أو موضوع أو متعلق به يحمل إمكانه.

و هذا الإمكان ليس مجرد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود و لهذا يتفاوت قربا و بعدا فالقريب استعداد و البعيد قوة.

و القوة قد يقال لمبدإ التغيير[301] فى آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلا أو انفعالا و يقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال و أن لا يصدر و هى القوة التى يقابل الفعل[302] و يقال لما به يكون الشيء غير متأثر عن مقاوم و يقابله الضعف.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 83

ثم قوة المنفعل قد تكون ماهية نحو القبول دون الحفظ كما فى الماء و فى الشمعة قوة عليهما جميعا و قد يكون قوة على واحد أو أمور محدودة.

و فى الهيولى الأولى قوة الجميع إذ لا صورة لها و لكن يقوى بتوسط شيء على شيء.

و قوة الفاعل قد يكون محدودة نحو أمر واحد كالنار على الإحراق و قد يكون على أمور كثيرة كقوة المختار على ما يختار و قوة البارى على الكل و القوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة وجب الفعل و القوة الفعلية قد تسمى قدرة و هى إذا كانت مع شعور و مشية و قد يظن أنها ليست قدرة إلا لما من شأنه الطرفان العمل و الترک[303] و أما الفاعل الدائم فالمتكلمون لا يسمونه قادرا.

و الحق خلافه فمن فعل بمشية يصدق عليه أنه لو لم يشأ لم يفعل سواء اتفق عدم المشية أو استحال و صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.

و القوة الفعلية قد يكون مبدأ الوجود و قد يكون مبدأ الحركة و الإلهيون يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيدة و الطبيعيون يعنون به مبدأ التحريک كما مر و الأحق باسم الفاعل من يطرد العدم بالكلية عن الشيء من غير شوب نقص و شرية.

---

[301] (1) ما بدأ التغير في آخر إلخ، د ط

[302] (2) مقابل للفعل، خ ن

[303] (1) في بعض النسخ المخطوطة لما من شأنه الطرفين الفعل و الترك

ثم القوى التى هى مبادى الحركات بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يكون و الأولى يصدر عنها الشيء و ضده فلا يكون قوة تامة و إنما يتم إذا اقترنتها إرادة جازمة يتوقف على علم بداع فيجب الفعل فالقدرة فيها عين القوة و الاستعداد و لهذا قيل الإنسان مضطر فى صورة مختار[٣٠٤].

و اعلم أن الحركة لا بد لها من قابل و فاعل و لا يجوز أن يكونا واحدا لأن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 84

أحدهما مكمل مفيد و الآخر مستكمل مستفيد فكل جسم متحرك فله محرك غيره و لو كان الجسم بما هو متحركا لم يسكن البتة و لكانت الأجسام كلها متحركة دائما.

فالمحرك لا يحرك نفسه بل لشيء لم يكن فى نفسه متحركا فيكون حركته بالقوة و الحار كيف يسخن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوة.

فكل متحرك يحتاج إلى ما يخرجه من القوة إلى الفعل و هذا الخروج هو الحركة و الحركة أمر وجودها خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعه فقابلها أمر بالقوة بما هو بالقوة.

و من هاهنا ظهر بالبرهان أن كل جسم مركب من الهيولى و الصورة لأن كل جسم بما هو جسم أمر بالفعل و بما هو قابل للحركة أمر بالقوة و هما متقابلان فهناك كثرة.

حكمة عرشية

فحقيقة الهيولى هى الاستعداد و الحدوث فلها فى كل آن من الآنات المفروضة صورة بعد صورة أخرى و لتشابه الصور فى الجسم البسيط ظن أن فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هى صور متتالية على نعت الاتصال لا بأن يكون متفاصلة متجاورة حتى يلزم تركب الزمان و المسافة من غير المنقسمات و إلى ذلك أشير بقوله تعالى وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ[٣٠٥].

حكمة عرشية

فالحركة لما كانت وجودها على سبيل التجدد و الانقضاء فيجب أن يكون علتها أيضا غير قارة و إلا لم ينعدم أجزاء الحركة فلم يكن الحركة حركة.

---

[304] (2) و القائل هو الشيخ و سائر الحكماء من أتباعه لأن القدرة و الإرادة و الاختيار في الإنسان و سائر الحيوانات ليست مستقلة و الإنسان فاعل بالتسخير بالنسبة إلى أفعاله و آثاره

[305] (1) سورة النمل آية 90

ثم إن الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلا محضا لعدم تغيره و لا نفسا من حيث

ذاتها العقلية بل من حيث كونها فى الجسم فيكون طبيعة إذ الأعراض تابعة و الجسم بما هو جسم قابل.

فالجوهر الصورى المسمى بالطبيعة من جهة كونها مبدأ الحركة عندنا أمر سيال و لو لم يكن أمرا سيالا متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها لاستحالة صدور المتغير عن الثابت.

و أما ما ذكروه[306] من لحوق التغير بها فى الخارج من تجدد أحوال قرب و بعد من غاية المسافة و مبدئها فغير مجد إذ مبدأ هذه الأحوال فى الحركات الغير الإرادية إما الطبيعة أو القاسر و ينتهى إلى الطبيعة أيضا و تجدد ما هى مبدأ له يوجب تجددها.

و لا يكفى فى استناد المتجدد إلى الثابت فرض سلسلتين يكون الثابت مع كل جزء من إحداهما علة لجزء من الأخرى و بالعكس فإن الكلام عائد إلى لحوقهما معا من أين حصلا بعد ما كان الأصل ثابتا و الأعراض أيا ما كانت فهى تابعة.

بل الحق أن الطبيعة بذاتها أمر سيال إنما نشأت وجودها بين مادة شأنها القوة و الزوال و فاعل محض شأنه الإفاضة فلا يزال ينبعث من الفاعل أمر و ينعدم فى القابل ثم يجبرها بإيراد البدل و هكذا على الاتصال فذلك الأمر هو الطبيعة.

و أما الحركة فهى نفس الخروج من القوة إلى الفعل و أما الخارج منها إليه فهى المادة و الطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادى و أما المخرج فهو جوهر آخر ملكى أو فلكى.

حكمة عرشية

و أيضا الطبيعة إذا وجدت فى الجسم فليست تفيد الحركة فيه لأنها لو كانت

---

[306] (1) و القائل جمهور الحكماء و منهم الشيخ في الشفاء و غيره في غيره

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم إذ الإيجاد يتأخر عن الوجود و الاستغناء عن الشيء فى الإيجاد لا ينفك عن الاستغناء عنه فى الوجود فإذن يستتبع وجودها وجود الحركة فى الجسم من عند مفيد الصور كما يتبع وجود سائر الأعراض وجودها.

و قد يوجد مبدأ أعلى من الطبيعة فى الجسم يتبع وجوده وجود قوى صدر منها أفعال و ذلك المبدأ هو النفس فنسبت القوى إليها كما نسبت الإشكال و الألوان و الكيفيات الملموسة إلى الطبيعة و لو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت إليها كما نسبت إلى الطبيعة فيقال شكل نفسانى و لون نفسانى كما يقال شكل طبيعى و لون طبيعى.

فعلم من هذا أن المادة يستعد لوجود هذه الأشياء كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة و المتقدم على القوى يسمى نفسا و الفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسطية و القطعية و كذا الآن السيال و الزمان المتصل و النقطة و الخط فأحسن تدبره.

حكمة عرشية

فالطبيعة قابلة للاشتداد و التضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد و التضعف و التضاد و يوجد[٣٠٧] لها حد جامع و مرتبة مشتركة هى أخيرة مراتب الشدة لبعضها و أولى مراتب الضعف لبعض آخر أو بالعكس كالبخار بين الهواء و الماء عند تكاثف الهواء أو تلطف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها فى زمان و هو ممتنع.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 87

فالماء إذا استحال هواء بلغ فى لطافته إلى درجة هى آخر درجات الماء فى اللطافة و أول درجات الهواء فى الكثافة و مثل هذه الواسطة توجد بين المركبات أيضا كالمرجان بين الجماد و النبات و الوقواق بين النبات و الحيوان و القردة بين الحيوان و الإنسان.

إنارة كشفية

---

[307] (1) في بعض النسخ و منها نسخة، د ط و لم يوجد لها حد جامع إلخ

قد أشرنا إلى أن مباشر الحركة الجسمانية طبيعة ففى الحركات الانتقالية الإرادية تفعل النفس حركة الانتقال باستخدام الطبيعة و أما فى الحركات النفسانية فهى تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبيعة إلا أن مخالطتها مع الطبيعة مما يصح لها عروض التجدد فتجددها من جهة الطبيعة لا من جهة ما فوقها

بحث تحصيلى كشفى

[٣٠٨] و لعلک تقول حسبما نظرت فى كلام بعض الحكماء لو استحالت الطبيعة محركة للأعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعة للنفس لما حدث إعياء عند تكليف النفس إياها و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة.

فاعلم أن الطبيعة التى هى قوة من قوى النفس و يفعل بتوسطها النفس بعض الأفاعيل هى غير الطبيعة الموجودة فى بسائط العناصر و مركباتها فإن تسخير النفس لإحداهما ذاتى لأنها قوة منبعثة منها فى مقام المباشرة للجسم و للأخرى قسرى فالطبيعة التى يستعملها النفس فى حركة الانتقال أولا و بالذات غير متعصية للنفس إذ هى من جنود النفس بل هى متحدة الذات معها.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 88

بمعنى: أن النفس نازلة إليها متحققة بها فى مرتبتها و أما الأخرى فهى التى يستعملها ثانيا بتوسط الأولى و إنما يقع بسببها الإعياء أو الرعشة لأنها جزء البدن بما هو مركب من الطبائع لا بما هو مادة للنفس و قد علمت الفرق بين الاعتبارين و البدن بدن بالاعتبار الثانى لا بالاعتبار الأول و نفسية النفس أيضا من جهة كونها مقومة له مدبرة إياه فلهذا حكمنا بأن التركيب بينهما اتحادى.

و بعض القائلين بهذا التركيب لما لم يحصله الفرق بين هذه الاعتبارات و أهملوها التجئوا إلى نفى تجرد النفس و خلع صور الأستقسات فى المركب[٣٠٩].

تفريع

فالمادة التى يتصرف فيها النفس ليست هذا الجسم الثقيل[٣١٠] الذى يقع لها به الإعياء بل هى اللطيفة المعتدلة النورية و هو البدن الأصلى و هذا غلافه و قشره و لا يوجب لها الإعياء و الرعشة لأنه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندک من المستبين صحته.

---

308 (1) في بعض النسخ بحث و تحصيل كشفي

309 (1) و القائل هو السيد السند مير صدر الشيرازي و قد نقل كلامه و تفصيل مرامه في الأسفار الجواهر و الأعراض ص 188 إلى 192

و أما سبب الموت الطبیعی فلیس کما قالته أقوام جالینوس و سائر الأطباء الطبیعیین فی بیانه من أن عروضه لاستیلاء الحرارة علی رطوبات البدن فتفنیها ثم تفنی بفنائها و لهذا قالوا ما هو سبب الحیاة هو سبب الموت.

و عللوه أیضا بوجوه أخری مقدوحة مدخولة مثل تناهی قوی الجسم و هو صحیح لو کان بالاستقلال و أما إذا کان بإمداد علوی فلا و مثل حکایات نجومیة

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 89

أکثرها مجازفات لا توقع ظنا فضلا عن یقین.

فنقول: سبب الموت و حکمته هی حرکات النفوس نحو الکمال إذ لها فی الطبیعة غایات کما برهن علیه و کل ذی غایة فی حرکاته إذا بلغ غایته وقف عن الحرکة و أخذ فی حرکة أخری إن بقی له نقصان ینجبر بالحرکة[311] إلی أن ینقلب فعلا محضا و عقلا صرفا کما فی قوله تعالی وَ یَنْقَلِبُ إِلی أَهْلِهِ مَسْرُوراً.

فکل تعطل و وقوف عن الحرکة فی ذوات النفوس بما هی ذوات النفوس بواسطة انتقالها إلی نشأة أخری فسمی له فی[312] عالم هذه الحرکة موتا و فی عالم آخر ولادة و حیاة أخرویة.

فالإنسان مثلا إنما یعرض له الموت الطبیعی لتوجه نفسه فی مراتب الاستکمال[313] و تحولاته إلی عالم الآخرة توجها غریزیا و سلوکها إلی جهة المبدإ الأعلی[314] سلوکا ذاتیا کما أشیر إلیه فی قوله تعالی یا أَیُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلی رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِیهِ[315] فإذا ارتحلت من هذه النشأة إلی نشأة أخری حتی صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعدادیة أمسکت عن تحریک البدن فیعرض الموت للبدن فهذا معنی الموت الطبیعی للإنسان و مبناه استقلال النفس بحیاتها الذاتیة و ترک استعمالها الآلات البدنیة علی التدریج حتی ینفرد بذاتها و یخلع البدن بالکلیة لصیرورتها أمرا بالفعل و هذه الفعلیة لا ینافی الشقاوة الأخرویة إذ ربما یصیر شیطانا بالفعل أو علی شاکلة ما غلبت علیه صفاته الردیة.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 90

---

310 (2) لیست هذا الجسم الغلیظ الثقیل الذي، د ط

311 (1) في بعض النسخ المخطوطة عندنا إن بقي له نقصان ینجبر بالحرکة و إلا فینقلب فعلا محضا و عقلا صرفا لا یخفی أن ما في المتن أصح کما هو الواضح للعارف بأسالیب کلام المصنف قده

312 (2) سمي له في عالم، د ط

313 (3) في مراتب استکمالاته، د ط

314 (4) في بعض النسخ إلی جهة المبدإ الأخری و لا یخفی ما فیه

315 (5) سورة الإنشقاق آیة 6

تنبيه انعكاسى

ثم ما ذكروه فى الوجه الأول أن سبب الحياة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا على عكس ما تخيلوه لأن الحرارة فعلها الأول فى الأجسام النباتية و الحيوانية تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها فى وجوه الحركات و الاستحالات فكلما تحللت مادة الحيوان و النبات أعدها الله تعالى بانضياف مادة أخرى لها من جهة القوة الغاذية بحرارة جديدة تفعل فعل الحياة أقوى من الأولى لأجل زيادة المادة و هكذا إلى أن استكملت القوة النفسانية التى هى مستخدمة هذه القوة[٣١٦] بأفاعيلها و استغنت عن أصل تلك المادة إما بمادة أخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ أو بذاتها و بذات مقيمهما و مبقيها كما فى النفس الإنسانية و أما سائر النفوس الحيوانية ففيها سر آخر

تفريع نورى

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما أن الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر و الطبيعة بالنسبة إلى النفس كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها.

تذكرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانية هى الطبيعة أما فاعل الحركة الطبيعية فليس فيه كلام و أما القسرية ففاعلها طبيعة مقسورة مجبورة و أما الإرادية ففاعلها طبيعة مجبولة مطيعة للنفس لا عاصية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 91

حكمة قرآنية

للنفس فى أفاعيلها فى هذا العالم طبيعتان مقهورتان تخدم إحداهما لها طوعا و الأخرى كرها كطاعة طبائع السماء و الأرض للبارى جل اسمه فى إتيانهما له كما قال الله تعالى ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً[٣١٧] فإن طاعة السماويات و إتيانها له فى حركاتها الدورية الشوقية من جهة تحريكات الملائكة العقلية و النفسية إياها فطرية من غير ممانعة طبيعة أخرى يخالفها أو قسر قاسر يمانعها و تلك بخلاف حركات الأرضيات فى انقلاباتها النفسانية و غيرها فإنها تخالف مقتضى طبائعها الأسطقسية و أما قوله تعالى قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ[٣١٨] فإنها

---

[316] (1) هذه القوى بأفاعيلها، د ط س ق

[317] (1) سورة 41 آية 11

[318] (2) سورة 41 آية 10

بعد حصول الاستعدادات و قبول الاستحالات و الانقلابات و لحوق الصور و الكمالات صارت كالسماويات قابلة لأنوار المعرفة و الاهتداء.

أما الطبيعة التى تخدم النفس طوعا فهى ما ينبعث من ذاتها و تفعل بها الأفاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب و الدفع و الإمساک و الإحالة و الهضم و التنمية و التوليد و غيرها[۳۱۹].

و أما التى تخدمها كرها فهى التى يتركب منها أعضاؤه[۳۲۰] و تفعل بها الأفاعيل الخارجية كالمشى و الكتابة و الصلاة و الكف و الطواف و غيرها[۳۲۱].

و الأولى باقية مع النفس فى النشأة الباقية و فيها سر المعاد الجسمانى.

حكمة مشرقية

قد ثبت أن الطبيعة أمر متجدد سيال و معلوم أنها مقومة للأجسام الطبيعة

و الأعراض تتبعها فى الوجود.

فموضوع العلم الطبيعى نفس الحركات أو المتحركات بما هى متحركات لا بما هى ثابتة فى العقل أو مرتبطة بأمر ثابت عقلى فجميع ما يبحث عنه الطبيعيون من الجواهر الحسية من حيث كونها حسية و أعراضها واقعة فى الاستحالة و الانقلاب و السيلان فهى لم يزل و لا يزال فى الحدوث و التجدد.

فمن علم هذا علم حدوث العالم و هذا بالحقيقة معنى كلام علماء الملة عالم الأجساد[۳۲۲] لا يخلو عن الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فكلما هذا شأنه فهو من الدنيا.

و الآخرة دار القرار و هما متضايفان من فهم مفهوم الدنيا و مسماه فهم مفهوم الآخرة و مسماها وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولى فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ[۳۲۳].

حكمة قرآنية

---

319 (3) و غير ذلك، د ط
320 (4) في أكثر النسخ فهي التي يتركب منها و تفعل بها الأفاعيل إلخ
321 (5) في بعض النسخ بدل غيرها غير ذلك
322 (1) عالم الأجسام، د ط س ق
323 (2) سورة 57 آية 62

لما كان العالم الجسمانى بشخصيته تدريجية الوجود و كل تدريجى الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقائه واحد.

فعلى هذا لا إشكال فى مفاد قوله تعالى خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فى سِتَّةِ أَيَّامٍ* [٣٢٤] إذ المراد منها ستة آلاف سنة و هى من زمن خلقة آدم إلى نزول القرآن لأن كل يوم عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ [٣٢٥] و قد حققنا ذلک فى تفسير سورة الحديد.

تتمة

ثم اعلم أن موضوع الإمكان يجب أن ينتهى إلى أمر يكون مبدعا و إلا لسبقه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 93

إمكان آخر و كذلك إلى ما لا نهاية و هذا الإمكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب فأخطأ من قال: إن القوة متقدمة على الفعل فى العالم من القائلين بأنه كان قبل العالم خلأ غير متناه أو ظلمة أو هاوية و هم فرق حكيت فى الشفاء مذاهبهم [٣٢٦].

و سبب الإمكان لا محالة يكون حادثا فيسبقه إمكان آخر سبقا زمانيا و هكذا فإمكان وجود الصورة صفة موجودة فى هيولاها إذا عقلت تلك الصفة عقلت أنها إمكان وجوده الصورة و هذا كسعه الحوض فإنها صفة للحوض فإذا عقلناها و أحضرنا معها قدر ما يسع من الماء كان إمكان أمر.

فانفسخت شبهة من قال: إن الموجود كيف يكون مضافا إلى المعدوم و إن قيل إن السعة معنى وجودى و الإمكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوة قلنا [٣٢٧] قوة بالقياس إلى ما يسعه و هو عدمى و فعل بالقياس إلى وجودها و لو كانت بالقياس إلى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهيولى الأولى و هى معنى عدمى لأنها قوة بالإطلاق إلا أنها لا يكون معراة عن الصور كلها.

فعلم أن القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا فإنها لا يقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل حتى يستعد لشىء فإن الليس المطلق غير قابل لشىء.

---

324 (3) سورة 7 آية 4

325 (4) سورة 22 آية 47

326 (1) اعلم أن الشيخ قد ذكر مذاهب الناس في هذه المسألة مشروحا فإن شئت فارجع كتاب إلهيات الشفاء الطبعة الحجرية 1305 ه ق ص 474 إلى 477 فإن الشيخ أطاب الله ثراه أول من بسط القول في هذه المسألة في الدورة الإسلامية

327 (2) قلنا هو قوة هكذا وجدنا في أكثر النسخ الغير المطبوعة

ثم البرهان قائم على وجود أمور لا يكون بالقوة كالبارى و ضرب من الملائكة و قد علمت أيضا أن القوة يحتاج إلى فعل و أن مخرج القوة إلى الفعل لا بد و أن ينتهى إلى موجود بالفعل غير محدث على أن الفعل يتصور بذاته و القوة يتصور من جهة ما بالفعل كما قيل فى الإيجاب و السلب.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 94

و أيضا الفعل كمال و القوة نقص و الكمال قبل النقص و أيضا الفعل خير و القوة لا يخلو من شر.

فقد بان أن الفعل أقدم من القوة سبقا بالعلية و الطبع و الشرف و الزمان.

حكمة مشرقية

و أما إمكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من أن بعض الأشياء إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الإنسانية فإنها لما كانت حادثة لا بد و أن يتقدمها إمكان و مادة حاملة لإمكانها لا لوجودها فإنها غير موجودة فى المادة بل مع المادة.

قالوا: فعلم أن إمكان الوجود له معنيان منها ما يكون فى مادة يتقوم بها الموجود[٣٢٨] و هذا ليس للنفس و منهما ما يكون فى مادة يترجح بها أحد الطرفين و هذا للنفس لتجردها.

و الذى ذكروه غير موجه فإن الإمكان له معنى واحد نسبته إلى الوجود كما قرروه نسبة النقص إلى الكمال فلا يجوز أن يكون للإمكان معنيان و لا أن يكون إمكان الشىء إمكانا لوجود شىء آخر.

بل الحق أن الإمكان لأمر يتحصل[٣٢٩] فى المادة من الصور و الأعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود أمر مفارق و أمر النفس ليس كما تصوروه من أنها مجردة حدوثا و بقاء و سنبين لک كيفية حدوثها و بقائها و كما أن سلسلة المعقولات البادية انتهت إلى معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوة كالهيولى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 95

فكذلک سلسلة المحسوسات العائدة ينتهى إلى محسوس ضعيف المحسوسية يكون معقول الوجود بالقوة كالقوة الخيالية و ما يجرى مجراها فيكون فيه قوة وجود المعقولات بالفعل فيتحد بها كما يتحد الهيولى

---

328 (1) في بعض النسخ و منها النسخة، د ط و نسخة، س ق منها ما يكون في مادة يترجح بها أحد الطرفين و هذا للنفس لتجردها

329 (2) يحصل في المادة من الصور إلخ، د ط

بالمحسوسات و يخرج من القوة إلى الفعل فيكون عقلا و معقولا كما يخرج الهيولى من القوة إلى الفعل فيكون حاسا و محسوسا كما سيجىء فالنفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

ثم الأولى فى طريقهم أن يقولوا أن الإمكان لشىء بالذات إمكان لشىء آخر بالعرض فمادة البدن بإمكانه يستدعى وجود صورة مدبرة لها هذا التدبير البشرى و لما لم يمكن وجود مثل تلك الصورة إلا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على المادة باستعدادها هيئة كمالية يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد المادة بل بحسب وجود المبدإ الوهاب على هذا الوجه.

تفريع نورى

فقد تحقق أن صورة الإنسان آخر المعانى الجسمانية و أول المعانى الروحانية و لهذا سماه بعضهم طراز عالم الأمر و سنبين أن المرتبة المسماة بالعقل الهيولانى هى صورة الصور فى هذا العالم و مادة المواد فى عالم آخر فافهم و اغتنم

الإشراق الثامن فى الحركة و السكون و إثبات الحركة فى الجوهر الصورى.

و اعلم أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل فهو إما أن يخرج دفعة أو يخرج لا دفعة و قد جرت العادة بتسمية هذا الخروج حركة دون الأول و هى فعل و كمال أول للشىء الذى هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فإن الجسم ما دام فى مكانة الأول مثلا ساكنا فهو متحرك بالقوة و واصل إلى مكانه المقصود بالقوة فإذا تحرك

حصل فيه كمال أو فعل لكنه بعد بالقوة فى المعنى الذى هو المقصود من الحركة.

فالحركة إذن كمال أول للشىء لا من حيث هو إنسان أو فرس أو نحاس بل من حيث هو أمر بالقوة فهى وجود بين قوة محضة و فعل محض و ظن قوم أن الحركة هى الطبيعة أعنى جوهر الشىء الصورى و ليس كذلك بل هى متحركية الطبيعة و حالها لأنفسها كما علمت من طريقتنا فإن الحركة هى نفس الخروج من القوة إلى الفعل لا ما به يخرج الشىء منها إليه كالإمكان و نظائره.

فالتسود ليس سوادا اشتد بل اشتدادا لموضوع[330] فی سوادیته فلیس فی الموضوع سوادان سواد أصل مستمر و سواد زائد علیه لاستحالۀ اجتماع مثلین فی موضوع واحد بل یکون له فی کل آن مبلغ آخر فیکون هذه الزیادۀ المتصلۀ هی الحرکۀ لا السواد فالاشتداد یخرجه من نوعه الأول و یدخله فی نوعه الثانی.

قالوا فعلم أن النفس لیست بمزاج لأنها باقیۀ و المزاج أمر سیال متجدد فیما بین کل طرفین منه أنواع بلا نهایۀ بالقوۀ و معنی کونها بالقوۀ أن کل نوع غیر متمیز عما یلیه بالفعل کما أن الحدود و النقط فی المسافۀ الأینیۀ غیر متمیزۀ بالفعل.

و کل إنسان یشعر من ذاته أمرا واحدا بالشخص غیر متغیر و إن کان بحسب قوته الطبیعیۀ الساریۀ فی جسمه واحدا بمعنی الاتصال إلی انقضاء العمر[331].

حکمۀ مشرقیۀ

و من هاهنا یعلم: إن الوجود الواحد قد یکون له کمالیۀ و نقصان فی نفسه و القائل بالاشتداد الکیفی و جماعۀ ممن فی طبقته معترفون بأن الحرکۀ الواحدۀ أمر شخصی فی مسافۀ شخصیۀ لموضوع شخصی

و استدلوا علیه: بأن الکون فی الوسط لیس أمرا مبهما بل أمر شخصی فیکون المرسوم منه لا محالۀ واحدا متصلا لا جزء له بالفعل و إنما له حدود بالقوۀ کحدود المسافۀ المتصلۀ فإذا جاز فی الکیف عند اشتداده[332] وقوع أنواع بلا نهایۀ بالقوۀ بین طرفیها فکذلک فی الجوهر الصوری.

و أما قولهم لو وقعت حرکۀ فی الجوهر و اشتداد و تضعف فإما أن یبقی نوعه فی وسط الاشتداد و التضعف أو لا یبقی فإن کان یبقی نوعه فما تغیرت صورته الجوهریۀ فی ذاتها بل إنما تغیرت فی عارض فیکون استحالۀ لا کونا.

و إن کان الجوهر لا یبقی مع الاشتداد فکان الاشتداد قد أحدث جوهرا آخر و کذلک فی کل آن یفرض للاشتداد یحدث جوهر آخر و یکون بین جوهر و جوهر إمکان أنواع جواهر غیر متناهیۀ بالفعل و هذا محال فی الجوهر و إنما جاز فی السواد و الحرارۀ حیث کان أمر موجود بالفعل أعنی الجسم و أما فی الجوهر الجسمانی فلا یصح هذا إذ لا یکون هناک أمر بالفعل حتی فرض فی الجوهر حرکۀ انتهی.

---

[330] (1) بل اشتداد للموضوع إلخ، د ط س ق

[331] (2) في بعض النسخ بل في أكثر النسخ المخطوطة و إن كان بمعنى الاتصال واحدا إلى انقضاء العمر

[332] (1) في بعض النسخ و منها نسخة، س ق و نسخة، ط فإذا جاز في الكيف عند اشتداده أنواع بلا نهاية من دون لفظة وقوع

فاعلم أن فيه بحثا من وجهين أحدهما النقض و الثانى الحل أما النقض فبوجود الحركة فى الكم و الوضع فإن المتحرك فى الكم مثلا يلزمه أن يكون متكمما بالفعل فإذا كان موضوع الحركة لا بد له أن يتقوم تشخصه بمقدار أو يكون مقدار ما لازم تشخصه كيف يتبدل عليه المقادير و هو باق بشخصية بالفعل[٣٣٣].

و لا ينفع الاعتذار: بأن المقدار غير داخل فى ماهية الجواهر الجسمانية[٣٣٤].

لأنا نقول: لا بد فى كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه و الشخص من الجوهر

الجسمانى لا ينفک عن مقدار و كذا الحال فى الحركة الوضعية فإن الموضوع الجسمانى لا يخلو عن وضع و لا يجدى أيضا القول بأن المتحرک فيهما هى الهيولى الأولى لأنها فى ذاتها أمر بالقوة فما لم يخرج إلى الفعل لم يعرض لها حركة فى أمر.

و قد مر أن الفعل قبل القوة بل النقض جار فى حركة الاشتداد الكيفى فى بعض الأجسام التى يلزمها لون ما أو حرارة ما ثم يشتد أو يتضعف فى أحدهما و خصوصا عند من يقول بأنه لا يكون للمتحرک الاتصاف بفرد من المقولة التى يقع فيها الحركة للموضوع ما دامت حركته.

و أما البحث الثانى بطريق الحل و بعد تمهيد أنه قد جاز أن يكون لماهية واحدة أنحاء متعددة من الوجود متفاوتة بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص يكون كل واحد منها متحدا مع الماهية خارجا مغايرا لها عقلا بضرب من التحليل.

نقول إن الجوهر الذى وقع فيه الحركة الاشتدادية نوعه باق فى وسط الاشتداد لكن قد تغير وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور من الوجود بطور آخر أشد أو أضعف و ليس يمنع تبدل أنحاء الوجود انحفاظ الماهية و المعنى المشترک فيه الذاتى و ليست نسبة الوجود إلى الماهية كنسبة العارض الخارجى لمعروضه و العرض لموضوعه حتى يرد عند تبدل الوجود فى الحركة الجوهرية بأن ذلک تبدل لا فى الجوهر بل بأمر خارج عنه لما علمت أن وجود كل شىء هو تمام حقيقته ليس بأمر خارج عنه بل الحق أن تبدل أنحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدل فى نفس ذلک النوع و إن كان المفهوم محفوظا و الماهية باقية بحسب حدها و معناها.

---

[333] (2) في بعض النسخ لا بد أن يتقوم بشخصه بمقدار أو يكون مقدار ما لازم شخصيته و هو باق بشخصه

[334] (3) إن المقدار غير داخل في ماهية الجوهر الجسماني

و الحاصل أن المغالطة إنما نشأت إما من جهة عدم الفرق بين الوجود و الماهية

أو من جهة الاشتباه بين صفة الوجود و سائر الأوصاف العارضة للموجودات أو من جهة أن الوجود فى الخارج ليس إلا نفس الماهية من غير أن يكون للمسمى بالوجود حقيقة عينية مع أنه أصل الحقائق و مسنخ الماهيات.

فحيث زعموا ذلك أنكروا أن لماهية واحدة أنحاء متفاوتة فى الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه.

البحث الثالث فإنه قد ثبت فى مباحث التلازم بين الهيولى و الصورة أن الهيولى فى تقومها الشخصى يفتقر إلى صورة ما غير معينة مع أمر واحد بالعدد هو الجوهر المفارق المقيم كلا منهما بالآخر بوجه غير دائر.

فلا يزال يستمر شخصية الهيولى بواحد بالعموم من الصورة و واحد بالعدد من المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذا الحال فى الحركة الكمية التى اضطرب المتأخرون فى كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا أن إضافة مقدار إلى مقدار يوجب انعدامه و كذا انفصال جزء من المتصل يوجب انعدامه كما تقرر فى مباحث إثبات الهيولى من أن الجسم المتصل ينعدم بالفصل أو الوصل و يحدث آخر مثله و أن الجزء غير الكل و الكل غير الجزء فلم يكن الموضوع باقيا بشخصه.

و لصعوبة هذا الإشكال أنكر بعضهم كصاحب الإشراق[٣٣٥] و غيره الحركة الكمية مطلقا و أرجعها فى النمو و الذبول إلى الحركة الأينية إما لأجزاء الغذاء إلى الداخل أو لأجزاء المغتذى إلى الخارج و ذلك لأنا نقول إن الجسم إذا ثبت تركبه من المادة و الجوهر الاتصالى فشخصية الجسم ينحفظ بنوع من المقدار فإذا تخلخل أو تكاثف يتوارد عليه المقادير على سبيل الحركة الاتصالية فيكون موضوع هذه الحركة الجسم مع مقدار ما و ما فيه الحركة خصوصيات المقادير

المتواردة عليه.

نعم لو كان الجسم مجرد المقدار التعليمى كما ذهب إليه الرواقيون[٣٣٦] لكانت الحركة فى المقدار ممتنعة.

335 (1) ذكر صاحب الإشراق هذه المسألة في المطارحات و الحكمة الإشراق و اختار هذا القول فيهما و قد أورد عليه المصنف في الأسفار مفصلا و زيف مسلكه في هذه المسألة

336 (1) لأنهم نفوا تركب الجسم من الهيولى و الصورة و قد أبطل الشيخ مختارهم و تبعه المصنف في هذا

فالحق أن الحركة كما يجوز فى الكم كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و فى الكيف كالاستحالة و فى الوضع كالاستدارة و فى الأين كالنقلة كذلک يجوز فى الصور الجوهرية.

كما أن السواد إذا اشتد له فى اشتداده فرد شخصى من الوجود[337] زمانى متصل بين المبدإ و المنتهى و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية أو غير متخالفة بها كذلک للجوهر الصورى فى استكماله التدريجى كون واحد زمانى متصل و له حدود كذلک.

و البرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها فإن المتصل الواحد له وجود واحد و الوجود عين التشخص أى الهوية الشخصية كما مر.

و لو لم يكن الحركة متصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بأن السواد فى اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع أو بالجنس حقا و كذا فى الصورة الجوهرية و ليس كذلک.

و السر فيه أن الوجود هو الأصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته و لا يكون كليا و إن اختلفت المعانى المنتزعة عنه المتحدة به ضربا من الاتحاد باعتبار تطوراته فى نفسه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 101

بحث و تحصيل

اعترض بعض المتكايسين[338] على قول من قال فى بقاء الموضوع لحركة النمو و الذبول أن زيد الشباب [الشاب] بعينه زيد الطفل و إن عظمت جثته و زيد الشيخ بعينه زيد الشباب و إن صغرت جثته بأن المراد من بقاء زيد إن كان بقاء نفسه- فليس النامى هو النفس بل البدن و إن كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقيا لاستيلاء الحرارة الغريزية و غيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرد النفس.

و اعلم أن ما ذكره مغالطة نشأت من إهمال الحيثيات و تضييع الاعتبارات إذ لا شبهة فى أن زيدا جسم نام ناطق ففى الجسم اعتبارات اعتبار أنه جسم فقط و اعتبار أنه جسم مقيد و اعتبار أنه جسم بلا شرط أن يؤخذ معه قيد أم لا.

337 (2) في بعض النسخ و كما أن للسواد في اشتداده له فرد شخصي من الوجود زماني نسخة، د ط و س ق آ ق م ن

338 (1) هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل تلميذ الشيخ الأجل صاحب الشفاء قدس سرهما و اعترض على الشيخ و لصعوبة هذه المسألةأنكر صاحب الإشراق الحركة الكمية حيث قال إضافة مقدار إلى مقدار و انفصال مقدار عن المتصل يوجب انعدامه فالمصير إلى ما حققه المصنف في مسفوراته

و الأول مادة و الثانى فرد مركب و الثالث جنس فالجنس بالمعنى الذى هو به جنس يصدق على المركب و الذى لم يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذى هو مادة فما هو جزء ماهية زيد لا يكون محمولا و ما هو محمول لا يكون جزءا.

و علم بهذا أن ترديده غير حاصل بل النامى الباقى هو زيد و المتبدل هو خصوصيات المقادير و هكذا فى استكمالاته الجوهرية فإن فى الوجود كمالا و نقصا.

و اعلم أن كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم أن يؤدى إلى تخالف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لا يكون فلا يلزم أن الإنسان إذا كمل فى إنسانيته كان قد خرج من نوعه إلى نوع آخر و كذلک حدود السواد فى اشتداده لا يلزم أن يكون أمورا متخالفة بالنوع و إن جاز أن يؤدى الاستحالة إلى الانتقال من الضد إلى الضد.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 102

حكمة عرشية

الحركات العنصرية دالة على وجود ملائكة عقلية من وجوه كثيرة منها أنها طالبة لأحيازها و أماكنها الطبيعية فى جهات متقابلة و محدد الجهات جسم إبداعى دورى الحركات الغير المتناهية فلا بد لها من قوة عقلية و لأن ركاتها ليست طبيعية و لا جزافية و لا حيوانية شهوية أو غضبية و لا طلبا لأمر سفلى مطلقا بل طلبا لأمر عال عقلى لا لنيل ذاته دفعة بل للتشبه به على التدريج فى استخراج ما بقى له من القوة إلى الفعل من الأوضاع المتعاقبة لعدم إمكان الجمع بينها دفعة.

و منها: أن حركات الأجسام النباتية فى تبقية الشخص بإيراد الغذاء و إمساكها و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليد المثل يدل على وجود مدبر عقلى و ملک روحانى.

و منها: أن حركة العناصر إلى الاجتماع ثم استحالاتها فى كيفياتها لحصول المزاج لا بد لها من جابر يجبرها على الالتيام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لا محالة أمر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس و النفس مفتقرة إلى ما هو أشرف منها و بحسب النوع أمر عقلى ذو عناية بالنوع و منها: أن لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية أخرى و هكذا إلى أن ينتهى إلى غاية عقلية فإن لكل ناقص عشقا و شوقا غريزيين إلى ما فوقه أودعهما البارى تعالى فى ذاته لتحفظ بالأول كماله الأول و يطلب بالثانى كماله الثانى لينتظم

العالم بطلب السافل للعالى و رشخ العالى على السافل كما قال سبحانه الَّذِى أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى[339].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 103

و من هاهنا سلكنا مسالک أنيقة فى الوصول إلى الغايات العقلية العلوية للحركات و الأشواق الطبيعية و النفسانية.

تفريع عرشى

فالحركات الطبيعية و النباتية و الحيوانية كلها منتهية إلى الخير الأقصى غاية الأرض و السماء الذى بيده ملكوت الأشياء ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّى عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ[340]

الإشراق التاسع فى إثبات محرک غير متحرک

قد مر أن لكل متحرک محركا غيره لامتناع تحريک الشيء ذاته و إلا لكان شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات و هما الفعل و الانفعال.

فالمتحرک إما أن يتحرک من تلقاء ذاته أو من تلقاء ما يباينه.

فالأول: إما أن يكون فاعل حركته يتحرک ضربا من الحركة و يحرک ضربا آخر منها فيسمى متحركا بالاختيار و إما أن لا يكون هكذا فيسمى متحركا بالطبع و المتحرک بالطبع إما أن لا يكون معه إرادة كحركة النار إلى فوق فيسمى متحركا بالطبيعة و إن كان معه إرادة فيسمى حركة فلكية.

و الثاني: إن كانت حركته كحركة الحجر إلى فوق فيسمى حركة قسرية و إن كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحركا بالعرض.

و المحرک إما أن يحرک بواسطة أو بغير واسطة و الأول كالنجار بواسطة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 104

---

[339] (1) سورة 20 طه آية 49

[340] (1) سورة 11 هود آية 56 أولها\i إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَ رَبِّكُمْ ما مِنْ دَابَّةٍ\E

القدوم و أيضا من المحرک ما يحرک بأن يتحرک و منه ما يحرک لا بأن يتحرک كالمعلم إذا حرک المتعلم أو المعشوق فى تحريک العاشق.

و المتحركات لا بد و أن ينتهى إلى محرک غير متحرک أما أولا فلتناهى الأجسام و أما ثانيا فلتناهى العلل.

فالمحرک الذى لا يتحرک تحريكه على ضربين إما بأن يفيد المبدأ القريب لحركة الجسم أو بأن يكون غاية و معشوقا يؤتم به و يتشوق إليه فمن جهة هو علة العلة و من جهة هو علة القريبة.

و كل علة غائية يكون عليته على هذين الوجهين كما سبق.

و مثل هذا المحرک الذى لا يتحرک فى تحريكه لا يجوز أن يكون[٣٤١] إلا قوة عقلية محضة كالحال فى الحركات الفلكية إلا أنه لا بد هناک من قوة جرمية يباشر التحريک أما أولا فلوجوب تخصيص[٣٤٢] جزئيات الحركة لتساوى نسبة المفارق إلى جميع الجزئيات.

و أما ثانيا فلأن شدة القوة يوجب قلة الزمان ففى تحريک[٣٤٣] ما لا يتناهى قوته يوجب وقوع الحركة فى آن واحد فلم يكن الحركة حركة.

و أما ثالثا فلأن اختصاص هذا[٣٤٤] الجسم بقبول تأثير المفارق إما لأنه جسم فاشتركت الأجسام كلها فيه و إن كان بقوة فيه فهو المطلوب إذ به يصدر الفعل عنه و إن كان بقوة فى المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه)

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 105

الإشراق العاشر: فى أن الحركة المستديرة أقدم الحركات كلها بالطبع و الجسم المتحرک بها أقدم الأجسام بالطبع و أنه لا يتقدم على هذه الحركة و الزمان إلا ذات البارى جل اسمه

أما أنها أقدم الحركات فلأن الحركة التى فى الكم لا يخلو عن حركة مكانية إذ لا بد للنامى و الذابل من وارد يتحرک[٣٤٥] إليه أو خارج يتحرک منه و هى و الوضعية يخلوان عن الكمية و التخلخل و التكاثف و لا يخلوان من استحالة و الاستحالة لا يكون دائمة فلا بد من علة حادثة محيلة مثل نار تحيل الماء بأن يقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن.

---

341 (1) في نسخة، د ط و س ق و مثل هذا المحرك الذي لا يتحرك لا يجوز أن يكون قوة جسمانية بل عقلية محضة هكذا وجد في أكثر النسخ

342 (2) في بعض النسخ أما أولا فلتخصيص جزئيات الحركة

343 (3) ففي ما لا يتناهى يوجب وقوع، د ط

344 (4) فلاختصاص هذا الجسم، د ط

345 (1) لا بد للنامي و الذابل من وارد يتحرك إليه أو فيه و هي و الوضعية لا تخلوان عن الكمية و التخلخل و التكاثف لا يخلوان من استحالة و الاستحالة لا يكون دائمة إلخ، د ط ن ر

فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية لكن المكانية مستقيمة و المستقيمات لا يتصل و الحركة المستديرة متصلة فهى غنية من سائر الحركات لا يستغنى عن الدورية فهى أقدم الحركات بالطبع و أتمها لأنها تامة لا يقبل الزيادة[٣٤٦] و الاشتداد و التضعف كما تشتد الطبيعة أخيرا فى السرعة كلما قرب من الحيز و القسرية تضعف أخيرا كلما بعد من القاسر و التام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات و يجب من هذا أن الجرم المتحرك بها أقدم الأجرام و أشرفها و به يتحدد الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة و الزمان مقدار هذه الحركة لأنه أقدم الحركات و خصوصا ما للجرم الأقصى من الحركة لأنها أسرعها و أوسعها و إنما هدانا إلى وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات فى المسافة و اتفاقها فى الأخذ و الترک و اتفاقها فى

المسافة و اختلافها فى الأخذ و الترک.

فعلم أن فى الوجود مقدارا غير قار يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قارة و هذا على طريقة الطبيعيين.

و أما على طريقة الإلهيين فلأن كل حادث له قبلية[٣٤٧] لا يجامع البعدية لا كقبلية الواحد على الكثير و قبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل أو العدم إلى غير ذلک مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية لا يجامع البعد و مثل هذا ففيه أيضا تجدد بعديات[٣٤٨] بعد قبليات باطلة فلا بد من هوية شىء متجدد متقدم[٣٤٩] بالذات على الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة فى المقادير الممتنعة الانقسام أصلا فهو مقدار الحركة و عددها يتقدر به من جهة اتصاله و يتعدد به من جهة انقسامه إلى متقدم و متأخر و لا يمكن أن يتقدم شىء على الزمان و الحركة إلا بارى الكل و ضرب من ملائكته تقدما آخر كما أشرنا إليه.

و لأنه لو تقدم شىء على الزمان و الحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جائز الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان ممتنعا و قد علمت أن هذا الإمكان يجب أن يكون له موضوع و موضوع إمكان الحركة لا بد أن يكون من شأنه أن يتحرک كما مر و ممكن الحركة لا يكون إلا جسما أو جسمانيا و كل ما من شأنه أن يتحرک فإذا لم يوجد حركته فإما لعدم

[346] (2) و لا الاشتداد و التضعف، د ط

[347] (1) في أكثر النسخ المخطوطة فلأن كل حادث له قبلية لا كقبلية الواحد على الكثير و قبلية الأب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يجامع البعد و ما في المتن أو ذات الفاعل أو العدم ليس في النسخ الغير المطبوعة

[348] (2) في بعض النسخ تجدد بعديات قبل قبليات

[349] (3) في النسخة، د ط شيء متجدد متصرم بالذات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 107

علتها أو لعدم شي‌ء من أحوالها أو شرائطها التى بها يصير متحركا فإذ وجدت الحركة فلحدوث علة محركة و الكلام فى حدوث العلة كالكلام فى حدوث الحركة و هكذا إلى ما لا نهاية له فالأسباب المترتبة إما وجدت مجتمعة معا أو متتالية على التعاقب.

و الأول محال لقواطع البراهين و مع ذلك فجميعها حادثة لا بد لها من علة حادثة.

ثم المتعاقبات لو كان كل منها موجودا فى آن لزم تعاقب الآنات و علمت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زمانا بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع و الزمان الذى هو مقدارها و المستمر هو الأمر المتوسط بين أجزائها و الآن السيال فهاهنا أمر واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة لا بالفعل و ليس اتصال الزمان بغير اتصال الحركة حتى يكون هاهنا اتصالان بل حالهما كحال الجوهر المتصل و الجسم التعليمى فهى من حيث هويتها الاتصالية الغير القارة حركة و من حيث تعينها المقدارى زمان فالحركة أمر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد لأن الصفة الواحدة الشخصية لا يكون إلا لموصوف واحد من فاعل واحد[٣٥٠] و هذا الجسم لا يجوز أن يتكون من جسم آخر أو يتكون إلى جسم آخر و ليس كما ظن أن هذا الجسم علة الزمان و الحركة و إلا لم يكن زمانيا بل يتشخص بهما و إنما علة الزمان[٣٥١] ما يكون نسبته إلى أجزائه المتقدمة و المتأخرة نسبة واحدة غير زمانية.

و قد علمت من مذهبنا أن كل جسم و كل طبيعة جسمانية و كل عارض جسمانى من الشكل و الوضع و سائر المحسوسات أمور زائلة سائلة إما بالذات أو بالعرض.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 108

ففاعل الزمان لا بد و أن يكون له جهتان جهة وحدة عقلية و جهة كثرة تغيرية فبجهة وحدته يفعل الزمان و بجهة كثرته ينفعل عنه و يتغير به و ما هى إلا النفس فنفس الجرم الأقصى حافظة للزمان و الحركة و هى أيضا محدد المكان و الجهة بهذا البرهان بعينه إذ الجرم الشخصى كما يحتاج إلى الزمان يحتاج إلى المكان و الجهة فكيف يتقدم عليهما بالطبع.

---

350 (1) في نسخة، د ط بعد قابل واحد فلا يكون إلا لجسم واحد من فاعل واحد إلخ

351 (2) بل علة الزمان، د ط س ق

فهذه الأمور إما من مقومات الشخص بما هو شخص أو من لوازم وجودها و لوازم الوجود كلوازم الماهية فى استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها.

إشارة و تنبيه

قد علمناک و هديناک إلى طريق عرشى فى إثبات حدوث العالم بجميع أجزائه حتى الأفلاک و صورها و طبائعها و نفوسها حدوثا زمانيا تجدديا بعد ما أشرنا إليک إلى فقر الهويات الوجودية إلى بارئها فقرا ذاتيا من حيث هوياتها و أنها تعلقية الوجود من غير أن يكون لها كينونة لأنفسها و لا أن يكون لها مع أنفسها إذا قطع النظر عن جاعلها إلا البطلان المحض و الليس الصرف.

و بينا أيضا بالبرهان النير العرشى أن الماهيات أمور لا يتعلق بها فى ذاتها الجعل و التأثير و لا الوجود و العدم و لا الحدوث و لا القدم.

فاشكر ربک فى انفتاح روزنة قلبک إلى مشاهدة عالم الملكوت من هذا البيت المظلم الكدر ذى عقارب و حيات و سباع.

ثم إن أبعد الناس عن طريق الحق ممن يشرع فيما لا يعنيه و يريد أن يذب عن مذهب لا يعرفه و لا يحيط بحجج أهله من يثبت على الله تعالى إرادات متجددة غير متناهية سابقة و لاحقة و يزعم[352] أن له إرادة ثابتة أزلية و إرادات متجددة غير متناهية

و يزعم بظنه الفاسد أنه يذب عن الدين و أن الإيمان بالشرائع أوجب إرادات حادثة غير متناهية فى ذات البارى.

و قد بينا أن ما هذا شأنه هو نفس الحركة[353] بالذات و الجسم و أحواله بالعرض و كل حركة و ذى حركة متصرم و متجدد يحتاج إلى حافظ محرک مديم فإله العالم عند هذا الجاحد المسلم لسانا الكافر ضميرا يكون[354] حركة أو جسما دائم الحركة المستديرة فما أشد ظلمة و تعطيلة و تجاسرة على إله العالمين تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

---

352 (1) في أكثر النسخ المخطوطة قائلا أن له إرادة

353 (1) في بعض النسخ نفس الهيولى إلخ

354 (2) يلزم أن يكون هيولى أو جسما دائم الحركات

فهؤلاء هم أعداء الله و أولياء الطاغوت و بظهور أمثالهم تحاذل أهل الدين و كتموا أسرارهم و انكتموا فى زاوية الخمول فانقرضت آثار من كان أكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائد النفس و الهوى و تصفية الباطن بالرياضيات الحكمية و تنويرها بالأنوار العلوية و لو لا ظهور أهل البدع و الأهواء المتقربين إلى السلاطين بإظهار التفقه ما انقلعت أنوار الحكمة عن قلوب الخلق كل الانقلاع و ما انتشرت دياجير ظلمات الجهالة على وجه الأرض هذا الانتشار و الحمد لله على جميع الأحوال[٣٥٥]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 110

الشاهد الخامس فى أحوال الماهية و اعتباراتها

و فيه إشراقات

الإشراق الأول: فى الماهية

إن الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية و وجود و الماهية ما به يجاب عن السؤال فى الشى‏ء بما هو كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال فيه بكم هو فلا يكون إلا مفهوما كليا.

و قد يفسر بما به الشى‏ء هو هو فيعمها الوجود و التفسير لفظى فلا دور و الماهية الإنسانية مثلا لما وجدت شخصية و عقلت كلية فليس من شرطها أن يكون فى نفسها كلية و لا شخصية و لا واحدة و لا كثيرة و ليست إذا لم تخل من وحدة أو كثرة أو عموم أو خصوص لكانت فى حد نفسها إما واحدة أو كثيرة أو عامة أو خاصة.

و سلب الاتصاف من حيثية لا ينافى الاتصاف من حيثية أخرى و ليس نقيض اقتضاء شى‏ء شيئا إلا لا اقتضائه له اقتضاؤه مقابله فيلزم[٣٥٦] من عدم اقتضاء أحد المتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس إذا لم يكن للممكن فى مرتبة ماهيته وجود كان له فيه العدم لأن خلو الشى‏ء عن النقيضين و إن كان مستحيلا فى الواقع لكنه جائز فى مرتبة من الواقع لأنه أوسع من تلك المرتبة على أن نقيض وجود الشى‏ء فى المرتبة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 111

رفع وجوده فيها بأن يكون المرتبة ظرفا و قيدا للمرفوع لا للرفع أعنى رفع المقيد لا الرفع المقيد.

---

[355] (3) ما انتشرت دياجير هذا الانتشار كذا في نسخة، د ط ل ن آ ق و في بعض النسخ ما انتشرت هذا الانتشار

[356] (1) ليلزم من عدم اقتضاء

و لهذا قال الشيخ لو سئل بطرفى النقيض[357] كان الجواب السلب لكل شىء بتقديمه على الحيثية فالإنسان ليس من حيث هو إنسان موجودا و لا معدوما و لا شيئا من العوارض و لا يراد من تقديم السلب على الحيثية أن ذلک العارض ليس من مقتضيات الماهية حتى يصح الجواب بالإيجاب فى لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده و لا الغرض من تقديمه عليها أن لا يكون الجواب بالإيجاب العدولى.

و لأن مناط الفرق بين العدول و السلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لا غير فلو سئلنا بموجبتين فى قوة النقيضين أو بموجبة و معدولة كقولنا الإنسان إما واحد أو كثير أو إما واحد أو لا واحد لم يلزمنا أن نجيب البتة و إن أجبنا بلا هذا و لا ذاک بخلاف ما إذا سئلنا بطرفى النقيضين لأن معنى السؤال بالموجبتين فى العرف أنه إذا لم يتصف بهذا اتصف بذاک و الاتصاف لا يلزم الاتحاد[358].

و ليس أن الإنسانية الكلية إنسانية واحدة بالعدد و موجودة فى كثيرين فإن الواحد العددى لا يتصور أن يكون فى أمكنة و لو كانت إنسانية أفراد الإنسان أمرا واحدا بالعدد لاستحال اتصافه بأمور متقابلة بل المعنى الذى يعرض له فى الذهن أنه كلى يوجد فى كثيرين لا من هذه الجهة.

و ليس كل واحد إنسانا بمجرد نسبته إلى إنسانية يفرض متجازة عن الكل بل

لكل منها إنسانية أخرى غير ما للآخر بالعدد و أما المعنى المشترک فهو فى العقل

الإشراق الثانى فى الكلى و الجزئى:

الكلى ما نفس تصوره غير ممتنع الصدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى العين فإنه لو وقع فى الخارج حصلت له هوية متشخصة فيها الشركة.

و استشكل هذا: بأن الطبيعة الموجودة فى الذهن أيضا لها هوية وجودية لتخصصها بأمور شخصية و مميزات كقيامها بالنفس و تجردها عن الأمور الحسية.

قيل إن كليتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل من حيث معناها.

---

357 (1) قال الشيخ في الشفاء الطبعة الحجرية 1305 ه ق مباحث الماهية ص 482 483 484 فصل في الأمور العامة و كيفية وجودها و اعلم أن كلمات متألهة الإسلام في بيان اعتبارات الماهية مأخوذة عن الشيخ و الشيخ قده قد بين هذه المسألة و ما يرتبط بها بما لا مزيد عليه و لعمري أنه قده متفرد في بيان مفاهيم الحقائق و الاعتبارات التي يرد على المفاهيم

358 (2) لا يستلزم الاتحاد، د ط

و فى المطارحات: من حيث كونها ذاتا مثالية إدراكية غير متأصلة فى الوجود[359] إذ وجودها كوجود الأضلال المقتضية للارتباط بغيرها

حكمة مشرقية

الطبائع الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج العقل إلى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك من التى يكتنفها و تجعلها قابلة للإشارة الحسية فهذه الأمور مما يؤثر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هذيتها على وجه جزئى حتى لو رفعت شىء من هذه الأعراض عن واحد من أفرادها لم يكن هو هو.

و أما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلک الوجود متساوية النسبة إلى أشخاصها المختلفة فى الأوضاع المختلفة و الخصوصيات المادية لكون ذلک الوجود مجردا و هذه الوجودات مادية و المجرد لا يختلف نسبته إلى أعداد مادية من نوعه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 113

فهذا معنى كلية الطبائع و لا تنافى جزئيتها فى العقل بل يؤكدها.

و أما ما ذكروه أولا فهى ليس معنى الكلية و لا فرق بينه و بين الماهية لا بشرط شىء و ليست الماهية بذلک الاعتبار كلية و لا جزئية و كذا ما ذكروه ثانيا فإن عدم التأصل فى الوجود و الاستقلال لا يوجب الكلية و فيه سر آخر سيأتيک

حكمة عرشية

الأشياء المتشاركة فى معنى كلى يفترق بأحد أمور أربعة لأن الاشتراک إن كان فى عرضى لا غير فالافتراق بنفس الماهية و إلا فيفترقان بفصل إن كان فى معنى جنسى أو بعرضى غير لازم إن كان فى معنى نوعى أو بتمامية و نقص فى نفس طبيعة الشىء المتفق عليه لوهن قاعدة المتأخرين فى وجوب الاختلاف بين حقيقة التام و الناقص.

و أما الامتياز الشخصى فالحق أنه لا يحصل إلا بالوجود كما ذهب إليه المعلم الثانى فإن كل وجود كما أشرنا إليه يتشخص بنفس ذاته و إذا قطع النظر عن نحو وجود الشىء فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه و إن ضم إليه ألف تخصيص فإن الامتياز فى الواقع غير التشخص إذ الأول للشىء بالقياس إلى المشاركات فى أمر عام و الثانى باعتباره فى نفسه حتى لو لم يكن له مشارک لا يحتاج إلى مميز زائد مع أن له تشخصا فى نفسه.

---

359 (1) و قد بسطنا الكلام في علة التشخص في حواشينا على المشاعر و سيأتي تلخيصه في حواشي هذا الكتاب، ج ش

و لا يبعد أن يكون التميز يوجب للشىء المادى استعداد التشخص الوجودى فإن المادة ما لم يكن متخصصة الاستعداد لواحد معين من النوع لا يفيض وجوده من المبدإ الأعلى.

فما نقل عن الحكماء أن تشخص الشىء بنحو الإحساس أو المشاهدة يمكن إرجاعه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 114

إلى ما ذكرناه فإن الوجود لا يمكن العلم به إلا بنحو المشاهدة الحضورية[360].

و كذا ما قيل إن تشخص الشىء بالفاعل فإن الفاعل معط الوجود و الوجود عين الشخصية فيكون الفاعل ما به التشخص.

و قد علمت أيضا من طريقتنا إن كل وجود يتقوم بفاعله فكل تشخص يتقوم بفاعل الشخص [بفاعل التشخص]- و كذا ما اختار بعضهم أن تشخص الشىء بارتباطه إلى الوجود الحقيقى الذى هو مبدأ كل شىء و هو يتشخص بذاته لأنک قد علمت أن الماهيات لا يرتبط بالحق إلا لأجل وجوداتها و إلا فمفهوماتها أمور متفاصلة مفروزة عن الغير فبالوجود يرتبط كل شىء إلى الحق لأنه الأصل المشرق على الكل و الوجودات لمعاته و إشراقاته و الماهيات توابع تلك الإشراقات و ظلالاتها.

و ما ذكره بعض أهل التدقيق أن تشخص كل شىء بجزء تحليلى له فهو أيضا واقع[361] فى طريق هذا التحقيق و لو لا أن مذهبه إنكار كون الوجود حقيقة عينية لأمكن إرجاعه إلى ما ذكره صاحب المطارحات و هو أن المانع للشركة كون الشىء ذاتا عينية لما مر من مذهبه أن الشركة فى الحقيقة هى المطابقة و لا كل مطابقة بل مطابقة أمر لا يكون له هوية عينية متأصلة واقع فى هذا الطريق إلا أنه قد أكد القول فى كتبه بأن الوجود أمر ذهنى لا هوية له فى الأعيان.

بحث عرشى

و ليت شعرى إذا كان التشخص بنفس الشىء المتشخص الذى هو غير الوجود و غير الوجود إما

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 115

---

360 (1) و المشاهدة الحضورية لا تحصل إلا للمتجردين عن جلباب البشرية

361 (2) و القائل هو سيد أهل التدقيق في حواشي التجريد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 1 ؛ ص115

نفس الماهية المشتركة أو هى مع عوارض أخرى من كم و كيف و أين و متى و هو معترف بأن كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة و أن مجموع الكليات كلى فهذه الهوية العينية إن كانت خارجة عن الوجود الخاص الذى خصوصيته بنفس ذاته كما مر مرارا فأى شىء فيه موجب لمنع الشركة.

و أما ما ذهب إليه بعض العلماء من أن التشخص[٣٦٣] بسبب المادة فيجب حمله على التمييز من جهة استعداده الخاص الذى به يتهيأ لقبول الهوية الشخصية فإن الهيولى حالها فى منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثر الأفراد يفتقر فى وجوده الشخصى إلى مادة متخصصة بوضع خاص و زمان خاص[٣٦٤].

فعلم أن المادة أيضا غير كافية فإن كثيرا من الصور و الهيئات مما يقع شخصان منه فى مادة واحدة فى زمانين و امتياز أحدهما عن الآخر لا بالمادة بل بالزمان و هكذا القول فيما ذهب إليه بهمنيار من أن التشخص بسبب أحوال المادة من الوضع و الحيز مع وحدة الزمان فإن المقصود منه المميز الفارق.

و لهذا حكم حيث رأى أن الوضع و الزمان يتبدلان مع بقاء الشخص بأن المشخص هو وضع ما من الأوضاع المتواردة على الشخص فى زمان وجوده و لو لا أن مراده من التشخص علامة التشخص و لازم الوجود كيف يصح منه هذا الحكم فإن الوضع كسائر الماهيات فى أن له ماهية و تشخصا و الكلام فى تشخصه عائد.

بحث و تحصيل

أورد الفخر الرازى إشكالا فى تعين الطبائع الكلية و هو أن انضمام التعين

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 116

إلى طبيعة ما يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر.

---

[362] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

[363] (1) كلمات الأعلام فيما هو ملاك التشخص مختلفة و إن شئت تفصيل هذا البحث فليرجع إلى ما حققناه في حواشي شرح المشاعر ط مشهد ص 129 130 131

[364] (2) في بعض النسخ متخصصة بوضع خاص فعلم إلخ

و ما ذكره الشارح المحقق غير واف بحل الإشكال بل ينحسم مادته بتحقيق مسألة الوجود و كيفية انضمامه إلى الماهية فى الذهن و تقدمه عليها فى العين.

حكمة مشرقية

اعلم أن وجود الجسم نفس اتصاله المقدارى الوضعى المستلزم للتحيز و كذا وجود الزمان نفس امتداده الغير القار لما مر أن الجوهر الصورى للجسم المسمى بالطبيعة أمر متجدد بالذات مستتبع لوجود الحركة و قد علمت أن اتصال التجدد لا يخرج الشىء عن الشخصية.

فقد حقق الأمر و كشف نور الحق أن التشخص بنفس الوجود و على هذا صح القول بأن الزمان و الوضع معا من المشخصات فما ذكره الشيخ إن الشىء يتشخص بالوضع مع الزمان و لو لا أن يكون الشىء متشخصا بذاته لما يتشخص به شىء آخر فالوضع يتشخص بذاته ليس بسديد إذ مراده كما يفهم من كلامه أن الوضع من بين سائر الأشياء مما يتشخص بنفس ذاته و ليس كذلک فإن الوضع كغيره من ذوات الماهيات فى أن لها نحوا من الوجود و كل وجود فهو متشخص بهويته[٣٦٥].

نعم لما كان نحو وجود الجسم لا ينفک عن وجود وضع ما و وجود الوضع كوجود الجسم متشخص بذاته ظن أن الجسم يتشخص[٣٦٦] به و هو يتشخص[٣٦٧] بذاته و كذا حال الزمان فظهر أن الزمان و الوضع و غيرهما من لوازم تشخص الجسم لا من مقوماته.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 117

بحث و تحصيل[٣٦٨]

قد أورد على قولهم أن الشيئين من نوع واحد يمتاز أحدهما عن الآخر إن اتحد المحل بالزمان بأن الزمان نفسه إذا كان مقدارا لحركة الفلک فمحله جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر [جزء منه جزء آخر].

و الجواب عنه أن المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة و ليست له ماهية غير اتصال الانقضاء و التجدد.

---

365 (1) في بعض النسخ فإن الوضع كغيره لها نحو من الوجود
366 (2) في بعض النسخ متشخص به
367 (3) في نسخة، د ط متشخص بذاته و هكذا نسخة، آ ق
368 (1) في بعض النسخ بحث و تحقيق

فالسؤال بأنه لم اختص يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بما امتاز أحدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما فى الحقيقة يرجع إلى مثل أن يقال لم صار الفلک فلكا و الإنسان إنسانا فإن يوم كذا لا هوية له سوى كونه مقدما على يوم كذا و متميزا عنه.

كما أن تقدم الاثنين على الثلاثة و امتيازه عنها ليس إلا بنفس كونه اثنين و كون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويته لأنها مع قطع النظر عن الأمور الخارجة من المحل و الزمان يمتاز عنه فعلم أن التميز بين الأشياء كما يكون بنفس ماهياتها كذلک يكون مع الاتحاد فى النوع بنفس هوياتها بل الأصل فى جميع الامتيازات و التعينات هو الوجود لأنها تابعة له كما علمت.

حكمة عرشية

قول الشيخ و الحكماء إن تشخص كل شیء من العقول بلازم ماهيته غير صحيح إن أريد باللازم ما هو مصطلح القوم فإن التشخص عندهم إما عين الوجود

أو يساوقه و قد ثبت عندهم بالبرهان: أن الوجود استحال أن يكون من لوازم الماهية.

حكمة مشرقية

و مما استصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه إلى وقتنا هذا تعيين موضع من الفلک للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوى أجزائه فى الماهية و كذا اختصاص حركته بجهة معينة من الجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة إليها و سائر ما يجرى مجرى هذا من اختصاص الأمور بموضع معين من مواضع جرم بسيط الحقيقة أو بفرد معين من أفراد ماهية [ماهيته] مع تشابه الأبعاض و الأفراد فى الاستحقاق.

فاستمع لما يتلى عليک من عالم الأسرار ملتزما صونه عن الأغيار بعد أن تتذكر ما قدمناه إليک من الأصول.

أحدها: أن أثر الفاعل فى كل شیء وجد منه هو الوجود لا الماهية.

و الثاني: أن تشخص الشیء إنما هو بنفس وجوده لا غير.

الثالث: أن وجود الشیء و تشخصه متقدم على ماهيته ضربا من التقدم و نسبته إليها نسبة الفصل إلى الجنس.

الرابع: أن لازم الوجود كلازم الماهية فى عدم تخلل جعل بينه و بين ملزومه بل الملزوم بنفسه مما يتصف به بالضرورة الذاتية المقيدة بما دام الوجود لا بشرط الوجود.

فنقول: إن وجود الفلک أمر شخصى صادر عن جوهر عقلى من ملائكة الله المقربين و بهذه الهوية الوجودية يتشخص ماهية الفلک و يقبل الهذية و يصير هذا الشخص المعين من جملة أشخاص مفروضة يحتمل ماهية الشركة بينها فى الذهن و له

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 119

العموم و الكلية بالنسبة إليها و كل من تلک المفروضات و إن كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهية الإمكانية إلا أن هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الإمكان إلى الوجوب سبق سائر تعينات الماهية و عند تحصل الماهية بهذا الوجود و هذا التشخص استحال حصول غيره معه و لا بدلا منه ابتداء أو تعاقبا لأن جوهر الفلک لا يقبل التماثل و لا التضاد و ليس لمتصور أن يتصور أن اختصاص هذا التشخص الفلكى[٣٦٩] بالوجود دون سائر الأشخاص المفروضة المشاركة [له] فى الماهية النوعية إنما هو بواسطة استعداد المادة و تهيؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجح وجوده على سائر الوجودات لأن ذلک مستبين الفساد كما أشرنا إليه.

فإذا كان تعين الفلک بوجوده و كانت العوارض الشخصية له من توابع وجوده و لوازم تعينه كان جعلها و وجودها تابعا لجعل الفلک و وجوده من غير علة فالسؤال فى طلب تعيين الحركة و الجهة و المنطقة و القطبين و كذا تعيين مقدار الفلک و شكله و موضعه و غيرها من اللوازم التى توجد فى الفلک من كل منها واحد معين من نوعه الكلى هو بعينه كالسؤال فى طلب تعيين الوجود الذى لذلک الفلک و الجواب الجواب لأن كلا منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جعلا مستأنفا و الذى نزيدک فى هذا إيضاحا[٣٧٠] أن للعقل الأول مثلا ماهية نوعية عندهم يحتمل الكثرة فى الذهن و ليس الموجود منها إلا واحدا و له أيضا صفات و نعوت مختصة به فإذا طلب لمية تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحق الأول مع تساوى نسبة الجميع من أفراد نوعه فى الماهية الإمكانية و فى قبول الوجود و لا قبوله بحسبها فليس

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 120

الجواب إلا مثل ما ذكرناه فكذلک هنا فافهم و اغتنم إن شاء الله

---

[369] (1) هذا الشخص الفلكي، خ د د ط

[370] (2) لأن للعقل الأول، د ط و في نسخة لا أن للعقل و قد صرح الشيخ في الإشارات و الشارح لمقاصد الإشارات في شرحه أن الوجود مطلقا لا يكون من لوازم الماهية و معلولا لها و قد حققه المصنف في المبدإ و المعاد ط گ ص 9 و الأسفار ص 12 و نحن قد حققنا هذه المسألة في شرحنا على المشاعر تفصيلا

الإشراق الثالث فى سبب تكثر نوع واحد فى الأشخاص

كل معنى نوعى لا يجوز أن يتكثر بنفسه و إلا لم يوجد منه واحد شخصى و لا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بد فى كثرة الأشخاص من صفات متفارقة فى الوجود يتفارق بها المعنى الواحد و الصفات المتفارقة الموجودة لشىء واحد لا بد و ان ينقسم بها ذلک الشىء فى الوجود لا فى العقل فقط.

و المنقسم بامور متساوية فى الحقيقة لا يكون الا مادة أو فى مادة فالمتكثر بالذات هو المادة و علة التكثر هى حدوث القطع و القطع لا يحدث الا بالجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم لم يقبل عروض القطع و قد علمت أن سبب كل حادث حركة القابل فاذن القطوع التى يعرض للاجسام[٣٧١] بسبب كثرة القواطع و كثرة القواطع أيضا منشاها كثرة شىء و هكذا إلى أن انتهت إلى شىء يتكثر بذاته و المتكثر بذاته هى الحركة لما علمت انها ليست حقيقتها الا التجدد و الانقضاء و لو لا الحركة لما تكثر شىء بالعدد.

و اما الحركة فوجودها أن يكون ماضيا و لا حقا كما أن الجسم وجوده أن يكون هناک و هاهنا فبوجود هذين الأمرين ينقسم المعانى بالعدد.

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد فى الوضع و بالحركة ينقسم فى الزمان و من هيهنا قيل التشخص من لوازم الوضع و الزمان لانهما لا زمان لوجود الجسم و الحركة و باحدهما ينقسم الشىء بالقوة و الإمكان و بالثانى ينقسم بالفعل و الوجوب.

فنسبة الحركة إلى الهيولى نسبة الصورة إلى المادة فى قبول التكثر و نسبة التمام إلى النقص.

فعلم بهذا أن الهيولى شىء يتكثر بذاته باعداد الحركة اياها.

و اما وحدة وضع مثل الإنسان من مبدء وجوده إلى منتهاه فكوحدة اتصال الأوضاع[٣٧٢] و الكثرة بالقوة.

و نقول أيضا كل معنى نوعى إذا تكثر فعله تكثره ليس ذاته و لا لازم ذاته كما علمت بل العارض المفارق و كل عارض جائز الزوال فلحدوثه و زواله مادة و حركة فكل مجرد عن المادة فحق نوعه أن ينحصر فى فرده و كذلک كل مادى يلحق مادته ما يمنعه عن الانفصال كالكواكب و الأفلاک.

تفريع

---

[371] (1) في نسخة، د ط فاذن القطوع التي تعرض الأجسام الخ
[372] (1) فكوحدة اتصال الأوضاع الكثيرة بالقوة الخ

فما لا سبب له أصلا كواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط من غير قابل يتشخص بفاعله كالعقول الفعالة و ما له قابل يقترن به ما يمنعه ن الانفصال كالشمس و القمر فيتشخص لوضعه اللازم لقابله و الا فيتشخص بوضعه و زمانه العارضين لقابله و النفس يتشخص بعلاقتها إلى ما هو كالقابل لها.

و هذا التفصيل لا ينافى قولنا بان تشخص الشىء لا يكون الا بنحو وجوده لان ما ذكرناها هى انحاء الوجودات و الوجود مما يتشخص بنفسه و يتفاوت كمالا و نقصانا و غناء و فقرا و قوة و ضعفا

الاشراق الرابع فى تحقيق معنى الجنس و المادة

و معنى النوع و الموضوع و الفرق بين هذه الاعتبارات فى العقل أن الماهية قد تؤخذ وحدها بان يتصور معناها فقط بحيث يكون كل ما يقارنه

زائدا عليه منضما اليه فإذا اعتبر المجموع من حيث هو المجموع كانت الماهية جزء له متقدمة عليه فى الوجودين فيمتنع حملها عليه لانتفاء شرط الحمل و هو الاتحاد فى الوجود فهى بهذا الاعتبار مادة لا جنس.

و قد تؤخذ من حيث هى هى من غير اشتراط قيد عدمى أو وجودى مع تجويز كونها مع قيد أو مع عدم قيد فيحتمل صدقه على الماخوذة مع قيد و على الماخوذة مع عدمه.

و الماهية الماخوذة كذلک المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصلة فى نفسها عند العقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين اشياء متخالفة المعانى بان يكون عين كل منها و انما يتحصل بما ينضاف إليه فيتخصص به و يصير بعينها أحد تلک الأشياء فيكون بهذا الاعتبار جنسا و المنضاف إليها الذى قومها و جعلها أحد تلک الأشياء فصلا.

و قد يكون متحصلة فى ذاتها غير مفتقرة إلى ما يحصلها معنى معقولا بل يفتقر الى ما يجعلها موجودة فقط فهى فى نفسها نوع سواء كان بسيطا أو مركبا فالحيوان مثلا إذا اعتبر مجرد كونه جسما ذا نمو و حس كان بحسب نفسه نوعا محصلا و بالقياس إلى المركب منه و من الناطق عله مادية و بالقياس إلى الناطق الذى يحصله نوعا آخر مادة.

و إذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط أن يكون معه زيادة أم لا كان جنسا محمولا على الذى اعتبرناه أولا و على الذى يشتمل على كمال و زيادة.

و إذا اعتبر مع الناطق متحصلا به و متخصصا فيه [منه] كان نوعا.

فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه ضربا من التقدم و الثانى جنسه و جنس الأول و الثالث نفسه و انما يقال للجنس أو الفصل انه جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزء من حده فتقدمها عليه بحسب العقل عند ملاحظه صورة مطابقة لنوع

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 123

داخل تحت جنس تقدم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و خصوصا الجنس متاخر لانه ما لم يوجد الإنسان لم يعقل له شي‏ء يعمه و شي‏ء يخصه و يحصله معنى بالفعل.

و هذا خلاصة ما فى الشفاء و فيه محل انظار.

الأول: أن هذا تقسيم للشي‏ء إلى نفسه و غيره لأن مورد القسمة ليس الا الماهية المطلقة و هى عين الماخوذة بلا شرط.

و الثاني: أن المفهوم من الماخوذ و حده أن لا يقارنه شي‏ء فالقول بكونه مادة و جزء تناقض.

و الثالث: انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ بلا شرط شي‏ء و وقع التصريح آخرا بانه ماخوذ بشرط شي‏ء.

و الرابع: أن النوع المركب هو المجموع من الجنس و الفصل لا الجنس المتحصل بما انضاف و الماخوذ بشرط شي‏ء.

و الخامس: أن المادة أن كانت[373] من الأجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى.

السادس: أن ما هو الحيوان فى الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم بشرط لا ماخوذا فيه متقدما عليه.

السابع: أن الجسم كما يحتمل أن يكون انواعا فكذا النوع يحتمل أن يكون اشخاصا فكيف يجعل الأول[374] مبهما غير محصل و الثانى محصلا غير مبهم.

373 (1) ان المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية، د ط
374 (2) فكيف جعل الأول مبهما هكذا وجدنا في أكثر النسخ

و الجواب عن الأول أن الإطلاق غير منظور إليه فى المقسم[375].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 124

و عن الثانى: بالفرق بين التجرد عن دخول الغير و بين التجرد عن مقارنة الغير و الأول لا يوجب الثانى.

و عن الثالث: أن مبناه على أن الأول أعم من الثانى فلا منافاة.

و عن الرابع: أن الثلاثة كلها أمر واحد فى الوجود فيجوز وصف كل منها بصفة الآخر فى الجملة.

و عن الخامس: أن تقدمها فيه من جهة تقدم ما يتحد معها و هو معروض الجنسية و الجزئية باعتبارين و عن السادس: ب أن أحد الجسمين غير الثانى و قد مر الفرق بينهما و عن السابع: ب أن العبرة بحال الماهيات من حيث مفهومها فى الذهن فالابهام و عدمه بالنسبة إلى الإشارة العقلية لا الوجود فالجنس مبهم لأنه ماهية ناقصة- يحتاج إلى تتميم بخلاف النوع فان معناه معنى تام لم يبق له منتظر الا الوجود و قبول الإشارة الحسية فابهامه بالقياس إلى انحاء الوجودات و العوارض المشخصات فيجرى فيه بل فى كل معنى كلى بالقياس إلى قيوده المخصصة الاعتبارات الثلاثة المذكورة فمفهوم الفصل إذا اخذ بشرط لا شىء فهو جزء و صورة و اذا اخذ لا بشرط فهو محمول و فصل و إذا اخذ مع ما يتقوم به فهو نوع.

و ماهية العرض أيضا عرض و عرضى و مركب منهما بالاعتبارات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 125

الإشراق الخامس: فى الفصل و الفرق بينه و بين ما يلزمه و كيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحد إلى المحدود

و أن ما يذكر فى التعاريف بازاء الفصول أكثرها لوازم و امارات للفصول الحقيقية فمثل الحساس و الناطق ليس فصلا بل فصل الحيوان كونه ذا هوية دراكة متحركة لكن الإنسان ربما يضطر لعدم الاطلاع على ما هو الفصل الحقيقى او لعدم وضع اسم له إلى الانحراف إلى اللازم و العلامة.

فالمراد من الحساس ليس نفس هذا المفهوم المتالف من الانفعال الشعورى او الإضافة الإدراكية و الا لزم تقوم الجوهر من الانفعال أو الإضافة بل الفصل بالحقيقة مبدء هذا الفعل و الانفعال و ستعلم انه لا يزيد على نفس الوجود للحيوان فكذا فى كل فصل فكل معنى إذا اعتبر معه معنى آخر فان كان مما يغايره جعلا و

---

[375] (3) ان الإطلاق منظور إليه في القسم غير منظور اليه في المقسم كذا يكون في نسخة، د ط آ ق م ن- لأن المطلق عبارة عن اللابشرط المقسمى الذي عار عن الإطلاق و اللابشرطية و هذا نظير الوجود الذي لا يعتبر معة قيد اصلا و جميع التعينات الماخوذة أو العارضة للمقسم خارجة عن حقيقة الوجود المقسمي و الماهية التي اخذت مقسما

وجودا فليس فصلا له بل ربما كان عرضا خارجا عنه و أن كانت بينهما مغايرة ما من حيث التحصل و الإبهام لا غير.

قال الشيخ فى الشفاء[٣٧٦] العقل قد يعقل معنى يجوز أن يكون ذلک المعنى بعينه[٣٧٧] اشياء كثيرة كل واحد منها ذلک المعنى فى الوجود فيضم إليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلک المعنى مضمنا فيه و انما يكون آخر من حيث التعين و الإبهام- لا فى الوجود و قال تلميذه فى التحصيل اعلم أن الكثرة تكون من لوازم الوحدة فى الذهن على وجوه فمنها ما يلزم مقدارا واحدا كالخط من كثرة الأجزاء بالقوة.

و منها مثل لزوم الكثرة للعشرة و سائر الأعداد.

و منها مثل لزوم التعيين[٣٧٨] و الإبهام للمعقول من الحيوان و من سائر الأجناس و منها لزوم متعينات كثيرة من مبهم جنسى.

و منها لزوم الجنس و الفصل من نوع ما[٣٧٩].

و منها لزوم المقدمات للنتيجة.

و منها اجزاء الحد للمحدود انتهى ثم إنک لما علمت أن الحيوان مثلا بأى اعتبار جنس مادة بأى اعتبار نوع علمت بالقوة القريبة أن الناطق بأى الاعتبار[٣٨٠] فصل و بأيها صورة و بأيها نوع.

فإن أخذ الناطق شيئا له نطق بشرط أن لا يكون معنى زائد هناک لم يكن فصلا بل جزء من الإنسان و إن أخذ من غير شرط بل مع تجويز أن ينضم إليه معنى آخر كان فصلا.

و هذا فى الأمور المركبة و أما فيما ذاته بسيطه فالعقل يفرض فيه هذه الاعتبارات و أما فى الوجود فلا امتياز فيه.

---

376 (1) كتاب الشفاء الهيات فصل اعتبارات الماهية ص 280 281 282

377 (2) ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة الخ، د ط آ ق

378 (1) في أكثر النسخ مثل لزوم التعين و الإبهام

379 (2) و اعلم أن لفظه ما ليس في أكثر النسخ و لا في الأسفار و سائر كتب المصنف و لكن هذا اللفظ موجود في كتاب التحصيل النسخة المخطوطة عندي

380 (3) في نسخة، آ ق و نسخة، د ط بأي الاعتبارات

فإن قلت إذا أخذ كل واحد من معنيى الجنس و الفصل من نفس ماهية بسيطة ثم اعتبرا باعتبار يكونان بها مادة و صورة فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصل فيلزم من هذا أن يكون المأخوذ منه مركبا خارجيا بناء على أن الأمور المتباينة لا يطابق موجودا واحدا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 127

قلت أخذهما على الوجه المذكور أنما هو بالتعمل العقلى فإن البسيط لا مادة له و لا صورة إلا بمجرد اعتبار العقل فالتركيب فى الحد لا يوجب التركيب فى المحدود و إن كان الحد عين المحدود إذ التفاوت بالإجمال و التفصيل أنما هو فى الملاحظة لا فى الملحوظ لإمكان أخذ المعانى الكثيرة من ذات واحدة.

اعلم أن الجنس و الفصل من حيث كل منهما جزء الحد لا يحمل على الحد فإنك إذا نظرت إلى وجود الإنسان فى الخارج لم يكن فى الذهن كثرة[٣٨١] و أما إذا نظرت إلى حده من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة و إذا عنيت بالحد المعنى الأول كان الحد بعينه هو المحدود فى العقل و إذا عنيت به المعنى الثانى كان شيئا مؤديا إلى المحدود لا نفسه.

ثم إن الحد أنما يتناول الجوهر تناولا حقيقيا بخلاف العرض إذ لا بد من دخول الموضوع فى تحديده و كذلك الصور الطبيعية و فى المركب يتكرر فيه حد الجوهر مرتين.

ففى هذه الأمور يكون للحد زيادة على المحدود اضطرارا و كذلك فى تحديد إصبع الإنسان بالإنسان أو قطعة الدائرة بالدائرة أو الزاوية الحادة بالقائمة على أن أجزاء الحد يجب أن يكون أقدم بالطبع من المحدود بالفعل أو بالقوة و هاهنا وقع بالعكس إذ ليس شيء منها من أجزاء النوع بل من أجزاء مادته بوجه إذ ليس من شرط الإنسان أن يكون له بما هو إنسان إصبع و لا من شرط الدائرة أن يكون لها قوس و لا من شرط القائمة أن يكون لها حادة.

و الغلط فى الأول لأخذ ما بالعرض مكان بالذات و فى الأخيرين لأخذ ما بالذات مكان بالعرض.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 128

حكمة عرشية

إنك قد علمت أن الوجود لا حد له و علمت أن التشخص بالوجود.

---

381 (1) في بعض النسخ لم يكن كثرة في الذهن

فاعلم أنه لا حد للشخص بما هو شخص بل إنما يتبين بالإشارة و المشار إليه من حيث هو مشار إليه لا يتحدد لأن الحد مؤلف من أشياء معنوية كلية ناعتية ليست فيها إشارة فإنه لو صحت بها الإشارة لكانت تسمية و لم يكن تعريفا للمجهول بنعوت صادقة عليه.

حكمة عرشية

و لک أن تسألنا ب أن الجنس و الفصل إذا كانا متحدين فی الوجود فيلزم أن يبطل حصه الجنس بزوال فصله فما بال الشجر المقطوع إذا زال فصله و هو النامی بقی جنسه و هو الجسم و كذا أبدان أموات الحيوانات.

فنقول هذا مما ذكره صاحب المطارحات[382] و نسب القول بتبدل حصة الجنس إلى حصة أخرى له إلى الاختلال و التحكم و قال إنه قريب من تحكمات المتكلمين كالتفكيک و الطفرة و غير ذلک و لهذا ذهب إلى أن الجنس و الفصل فی المركبات متباينان فی الوجود و تبعه بعض الأذكياء[383].

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، ج‏1، ص: 129

و الحق أنه عند زوال النامی عن الشجر و الحياة عن البدن زال الجسم بما هو جنس و لم يزل بما هو مادة فهذا الجسم الباقی ليس بعينه ما يتحصل بالفصل النامی أو الحساس كيف و الفصل علة للجنس و زوال المعلول بزوال علته أمر ضروری.

فالغلط أنما نشأ من أخذ مادة الشی‏ء مكان جنسه.

حكمة عرشية

و لعلک تصول علينا إذ قد سمعت منا القول باتحاد المادة و الصورة فی الوجود العينی فتقول كيف يصح الفرق بين التركيب العقلی و التركيب الخارجی من الجنس و الفصل.

قلنا المادة لما كانت فی ذاتها أمرا مبهما فی التشخص و الوجود نسبتها إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال كما أن الجنس بما هو جنس معنى مبهم فی الماهية نسبته إلى الفصل هذا النسبة فهی يتحد بالصورة جعلا و وجودا كما أن الجنس يتحد بالفصل جعلا و وجودا فلا يصح لأحد أن يقول جعل حيوانا فجعل ناطقا إلا أن

---

382 (1) و إن شئت تفصيل هذا البحث فارجع إلى ما حققه المصنف في الأسفار الطبعة الحجرية 1282 ه ق المجلد الأول ص 112 و حاشية الشفاء ط 1305 ه ق ص 260

383 (2) و هو المحقق الدواني في حواشي التجريد و مباحثاته مع السيد السند القائل بتركيب الاتحادي بين المادة و الصورة و ربما قيل يلزم على هذا التحقيق اتحاد الروح مع البدن مع أن الروح مجرد و البدن مادي و التركيب الحقيقي يستدعي حلول الأجزاء بعضها في البعض و المصنف ذكر هذا البحث في الأسفار على وجه لم يسبقه إليه أحد الجواهر و الأعراض كتاب الأسفار ط گ ص 189 إلى 193

المادة لما جاز تقومها بأية صورة كانت و الجنس لما جاز تخصصها و تحصلها بأى فصل كان فإذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة أخرى و صودف الجنس صادقا على نوع مع فصل آخر ظن أن لكل من المادة و الصورة عند الاجتماع وجودا غير وجود صاحبتها و ليس كذلك بل المراد من قول الحكيم المحقق إذا قال للجنس فى المركب وجود غير وجود الفصل أن مادة النوع يجوز أن يتحرك من صورة إلى صورة أخرى بخلاف النوع المسمى بالبسيط إذ ليس له مادة ينقلب من صورة إلى صورة.

و لهذا قالوا ب أن المتصل الذى هو فصل الكم لا يزيد فى الأعيان على الكم

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 130

بل هما موجود واحد و إن كانت الكمية يوجد مع الانفصال فهذا هو الفرق بين المركب و البسيط فى هذا الاصطلاح.

و لو كان الأمر كما ظنه الجمهور لجاز و لو بحسب العقل أن ينتقل الجنس من نوع إلى نوع و هو هو بعينه فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية أو نام زالت عنه الحساسية.

و أما المادة الأخيرة التى تبقى مع تبدل كل صورة فالوجه كما مر من أن تشخصها و وجودها لا يأبى عن التبدل و التكثر فى ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها الشخصية رائحة من الوجود و لو فى ضمن الأجناس.

الإشراق السادس فى حقيقة الفصل و أنها عين الوجود لكل نوع مركب أو بسيط

لما بينا بالبرهان أن الوجود لا يفتقر فى امتيازه عن الغير إلى مميز فصلى أو عرضى لأنه أظهر[٣٨٤] من غيره و لأن المحتاج إلى الفصل أو المشخص لا يفتقر إليه فى معناه بل فى أن يكون موجودا بالفعل فيستحيل أن يكون غير الوجود يفيد الوجود وجودا كما يفيد الفصل للجنس وجودا و المشخص للنوع وجودا فاحدس أنه لا يحتاج كل شى‏ء فى أن ينفصل عن غيره إلى فصل و إلا لكان لكل فصل فصل إلى غير النهاية.

فالفصل إذا لم يكن مشاركا للجنس فى جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا بفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا أن يؤخذ فى حدودها الجوهر و كذا فصول الكيف يلزمها أن يكون كيفا لا بحسب ذواتها.

حكمة عرشية

[384] (1) و غيره يظهر به بل هو الذي يظهر بصورة كل شيء

و ليست إذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية إلا جوهرية جنسها كانت أعراضا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 131

فى نفسها كما زعمه صاحب المطارحات.

إذ عدم دخول معنى فى حد شى‌ء لا يستلزم أن يدخل مقابل ذلک المعنى فيه و إلا لوجب من ذلک أن يكون الأعراض جواهر فى أنفسها لأن مفهوم العرض لازم لجميع الأعراض غير داخل فى حدودها بل الواقع كما مر أوسع من مراتب حدود الأشياء و ماهياتها فربما يخلو المرتبة من النقيضين و لا يخلو الواقع منهما.

حكمة مشرقية

إن الصور الجوهرية التى هى مبادى‌ء الفصول الجوهرية ظهر الآن من حالها أنها فى ذواتها ليست بجواهر[٣٨٥] كما اشتهر من المشائين و لا بالأعراض[٣٨٦] كما زعمه أتباع الرواقيين و صاحب الإشراق.

و ذلک لاتحادها مع الفصول الجوهرية المأخوذة فى تحديدها من موادها إما من باب زيادة الحد على المحدود توسعا و اضطرارا كما مر و إما من باب أخذ اللوازم فى حدود الأشياء البسيطة كما قال الشيخ فى الحكمة المشرقية[٣٨٧] إن بعض البسائط يوجد لها لوازم توصل الذهن إلى حاق الملزومات و تعريفها لا يقصر عن التعريف بالحدود.

فالفصل المنطقى يعنى به شى‌ء بصفة كذا مطلقا ثم بعد النظر يعلم أنه يجب أن يكون جوهرا أو كيفا فليس كون الناطق جوهرا إلا بعد ملاحظة الخارج و مشاهدة لوازم وجود الجوهر النطقى فالجوهر النطقى يلزمها الحيوانية بسبب الحساسية و النباتية بسبب قوة النمو و الجسمية بسبب طبيعة الاتصال و الجوهرية بسبب التجسم

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 132

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهية لها إن كانت

حكمة مشرقية

---

[385] (1) في نسخة، د ط و آ ق ليست بالجواهر

[386] (2) ليست بالأعراض، د ط في بعض النسخ و لا بالأعراض

[387] (3) كما قاله الشيخ، م ن

فالحق أن كل بسيط صورته وجوده و كل مركب وجوده صورته فى العين و معنى صورته جزء ماهيته و ليست صورته ماهيته لأن ماهية الشىء ما به هو هو و ماهية المركب أنما هى بكون الصورة مقارنة للمادة لا بالصورة كيف كانت و إن كان بعض الصور يلزمها فى الوجود أن يكون فى مادة فالوجود و الذات فى المركب بما هو مركب من اللوازم الانتزاعية كالشيئية و الإمكان و نظائرها ثم إن الصورة قد يقال على الماهية النوعية و على كل ماهية شىء[٣٨٨] كيف كان و على الحقيقة التى يتقوم المادة بها و على الحقيقة التى يتقوم المحل بها نوعا طبيعيا و على كمال للشىء مفارق عنه كالنفس.

و لو نظرت حق النظر فى موارد استعمالاتها جميعا لوجدتها يرجع كلها إلى معنى واحد هو ما به الشىء موجودا بالفعل ضربا من الوجود و لأجل ذلک صح قولهم صورة الشىء هى ماهية التى بها هو ما هو مع تعقيبه بقولهم و مادته هى حامل صورته و ليس شيئا متناقضا لما ذكرنا أن المادة متحدة بالصورة و إن كان لها نحو آخر من الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوة تكون بتلک الجهة سابقة على الصورة معينة بحسب الزمان[٣٨٩] و كلامنا[٣٩٠] فى المادة التى صارت بالفعل لوجود هذه الصورة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 133

حكمة مشرقية

قد انكشف لک من المذكور منا فى هذا الإشراق و مما مضى فى إشراقات سابقة أن ما يتقوم و يوجد به الشىء من ذوات الماهيات المركبة أو البسيطة ليس إلا مبدأ الفصل[٣٩١] و سائر الصور و الفصول التى يؤخذ منها و يتحد بها هى بمنزلة اللوازم الوجودية لمبدإ هذا الفصل و إن كان كل منهما مقوما لحقيقة أخرى بحسب وجودها فحقائق الفصول ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التى هى أشخاص حقيقية.

فالموجود من كل شىء فى الخارج هو نفس الوجود له لكن العقل ينتزع بوسيلة الحس و المشاهدة من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة و من عارضه أيضا كذلک فيحكم عليها بمفهومات ذاتية جنسية و فصلية أو عرضية عامة و خاصة.

فما يحصل فى العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات و ما يحصل فيه من جهة أخرى يسمى بالعرضيات.

فالذاتى متحد معه و محمول عليه بالذات و العرضى بالعرض.

---

[388] (1) و على كل ماهية لشيء إلخ، د ط في النسخ المخطوطة و ليس متناقضا من دون لفظ الشيء

[389] (2) في بعض النسخ على الصورة المعينة بحسب الزمان

[390] (3) و كلامنا في المادة التي صارت بالفعل بوجود هذه الصورة إلخ نسخة، د ط و م ن

[391] (1) في، د ط آ ق مبدأ الفصل الأخير

فهذا معنى وجود الكلى الطبيعى أى الماهية من حيث هى هى فى الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء أنها موصوفة بالوجود بمعنى أن الوجود كما هو منسوب إلى الشخص منسوب إليها و لا كما زعمه المتكلمون النافون لوجودها أنها غير موجودة بوجود الشخص أصلا.

فالمذهب المنصور أن الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخص بنفسه و الماهية ينتزع من نفسه و العرضى ينتزع من وجود متعلق به.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 134

الإشراق السابع فى معنى الأشد و الأضعف.

اعلم أن الفصل المنطقى إذا كان موجودا لا يجب أن يكون الفصل الذى بالاشتقاق موجودا بالفعل على نعت الانفراد فكثير من أنواع الأعراض لها فصول منطقية و ليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارة و الروائح و السوادات فى حركة الاشتداد و النقص و إلا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل.

و لا أيضا لجميع الأنواع الجوهر[٣٩٢] فصول اشتقاقية إلا ما كان منها فيه تركيب فإن كثيرا ما يحصل من جوهر صورى كمالى فصولا منطقية لأنواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالى فتثبت أن للوجود كمالية و نقصا و شدة و ضعفا.

قالت الحكماء المشاءون إذا قلنا سواد أشد من سواد آخر فالمعنى أن أحدهما فى خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الآخر فى المعنى المشترك لا أن المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتا فالتفاوت عندهم يرجع إلى الفصول.

و أما أتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل[٣٩٣] عنهم صاحب حكمة الإشراق القول بوقوع التشكيك و التفاوت بالأشدية فى بعض الأنواع و الذاتيات للأشياء كماهية النور و الحرارة و المقدار و كذلك فى الجوهر كما أنهم ذهبوا إلى التفاوت بالأقدمية بحسب الماهيات و قد مر بطلانه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 135

---

392 (1) و لا أيضا لجميع الأنواع الجوهرية، د ط آ ق

393 (2) فينقل عنهم صاحب الإشراق، د ط

و أما تفصيل مباحث التشكيک مستقصی فقد أوردناه فی الأسفار[394] و رجحنا هناک جانب القول بالأشدية بحسب الماهية و المعنی و هاهنا نقول هذا التفاوت کالتفاوت بالأقدمية يرجع إلی أنحاء الوجودات فللوجود أطوار مختلفة فی نفسه و المعانی لأطواره.

حکمة مشرقية

المعانی الکلية لا يقبل الأشد و الأضعف سواء کانت ذاتيات أو عوارض سوی الوجود فإنه بذاته مما يتفاوت کمالا و نقصا و تقدما و تأخرا و افتقارا و غنی لأنه بذاته متعين فهو بذاته متقدم و تقدم و متأخر و تأخر کما أنه بذاته کامل و کمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شر و شرير.

و أما المعانی الکلية أيما کانت و أينما کانت فإنما يلحقها التقدم و التأخر و الکمال و النقص بواسطة وجوداتها الخاصة فالنور مثلا لا يتفاوت فی مفهومه و هو نفس الظهور و المعنی الکلی[395] و إنما يتفاوت الأنوار الخارجية التی هی وجودات محضة.

و صاحب الإشراق لرأی[396] أن الوجود أمر انتزاعی ذهنی لا صورة له فی الأعيان و زعم أن الماهيات کماهية النور و السواد و غيرهما و کذا ماهية الجوهر مما يقبل الأشد و الأضعف و التقدم و التأخر بذواتها[397] أی بحسب معناها النوعی أو الجنسی و هذا غير صحيح عند أهل الفقر.

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی)، ج‏1، ص: 136

و کذا المشاءون زعموا أن القابل للتشکيک بالأشدية معانی النور و السواد و غيرهما.

و جميع ذلک عند أصحابنا و إخواننا يرجع إلی أنحاء الوجودات المتفاوتة فی الموجودية.

لست أقول فی هذا المعنی الکلی لأنه کسائر المعانی له وجود زائد فی العقل بل فيما يتحقق به الشی‏ء و يقابل العدم.

بحث و تحصيل

---

[394] (1) الأسفار السفر الأول مباحث الوجود ط 1282 ه ق ص 104 إلى ص 107 و قد حوز قده التشكيك بحسب الماهية في هذا المبحث و السر فيه عدم تمامية أدلة المانعين للتشكيك كأتباع المشاء و لكن التحقيق أن أدلة أصالة الوجود يبطل التشكيك في الماهيات لأن التشكيك الخاصي بالحقائق الخارجية التي تكون مراتبها من سنخ واحد و أصل فارد

[395] (2) بالمعنى الكلي، د ط

[396] (3) صاحب الإشراق رأى، د ط

[397] (4) في نسخة، آ ق بذاتها و هذا أصح لأن في المتن و كذا ماهية الجوهر

اعترض صاحب الإشراق على المشائيين فى حكمهم الأشد[398] و الأضعف فى السوادية مثلا يرجعان إلى فصول السواد بأن الفصل عرضى لطبيعة الجنس و هو فى مفهومه غير مفهوم الجنس فحاله كحال العرضى الآخر فيكون الاشتداد فيما وراء السواد.

و الجواب بلسانهم أن الفصل فى ذاته أمر بسيط يلزمه لذاته معنى الجنس فى الواقع و ليست [ليس] له ماهية داخلة تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن باعتباره سوادا بل غير سواد ففصل السواد سواد لا غير و أما بلسان هذا الوقت.

فنقول فصل الشىء بالحقيقة نحو وجوده كما ألهمنا الله به و الوجود و إن كان غير الماهية بحسب تحليل الذهنى لكنه عينها فى نفس الأمر و إليه يرجع أحكامها الخارجية و آثارها ففصل السواد سواد بل هو السواد الحق كما أن فصل الجوهر جوهر بالحقيقة و لا يؤخذ فى حده الجوهر إذ لا حد للفصل كما لا حد للوجود فتفكر و تنور و احمد الله واهب الفيض و النور.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 137

المشهد الثانى فى وجوده تعالى و إنشائه النشأة الآخرة و الأولى

و فيه شواهد

الشاهد الأول فى صنعه و إبداعه

و فيه إشراقات

الإشراق الأول فى غنائه عما سواه

الأول [تعالى[399]] تام الوجود فوق التمام فلا يعوزه شىء من كمال أو صفة أو إرادة أو داع أو آلة و هو تام الفاعلية فلا يعتريه تغير و لا تأثر و انفعال من غيره أو تعقل لأنه عظيم الرتبة غير محتاج إلى غيره و هو أول كل شىء فلا أول له بوجه من الوجوه.

و لو كان[400] له فى ذاته جهة إمكان أو قوة فلا يكون واحدا حقيقيا و لو كان فيه كثرة فيكون مفتقرا إلى غيره فغيره يكون مبدأ أولا لكل شىء.

---

398 (1) تفصيل إيرادات صاحب الإشراق مذكورة في أوائل حكمة الإشراق بعنوان حكومة في نزاع بين أتباع المشائين ع ط 1316 ه ق ص 198 197

399 (1) في بعض النسخ الأول تعالى تام الوجود

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 138

ثم لو تغير سواء كان التغير زمانيا أو ذاتيا لكان تغيره من خير إلى شر لأن كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته و هذا مستحيل فى العقل إذ الأشياء لا ينتقل و لا ينقلب طبعا إلا إلى ما هو خير له بالإضافة و لما سبق أن كل متحرك ذو قوة جسمانية و كل ملتحق بشيء لم يكن فى ذاته فهو ذو ماهية[401] و الأول صرف الوجود الذى لا أتم منه

الإشراق الثانى فى الإشارة إلى أن صفات الأشياء من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة فيها

إن صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حد لم يكن فيه عالما أو قادرا.

لأنه صمد فرد يجب أن يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوة إلى الفعل لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها[402] لأنه لا جهة فيه غيره.

و قد مر أن وجوده كل الوجود هكذا صفاته كل الصفات لأنه بسيط الحقيقة و ما هذا شأنه يكون كل الشيء إذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لأن النقصان يوجب التعدد فما لا تعدد فيه أصلا لا يكون ناقصا و ما لا نقص فيه لا يكون شيء من معنى ذاته خارجا منه كما مر فعلمه تعالى واحد و مع وحدته يكون علما بكل شيء و كل علم لكل شيء إذ لو بقى شيء ما لا يكون ذلك العلم علما به لم يكن علما حقيقيا بل يكون علما بوجه و جهلا بوجه آخر[403].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 139

و حقيقة الشيء لا يكون ممتزجا بغيره فلم يخرج جميعه من القوة إلى الفعل و قد مر أن الأول تعالى ليست فيه جهة إمكان و قوة.

و من استصعب عليه أن يكون علمه تعالى مع وحدته علما بكل شيء فذلك لظنه أنه واحد وحدة عددية و قد سبق أن وحدته ليست كالآحاد فكذلك وحدة صفاته الكمالية[404].

---

400 (2) في نسخة، د ط و آ ق بعد قوله فلا أول له بوجه من الوجوه و لو كان له في وجوده و فاعليته حيثية غير ذاته من داع أو وقت أو مادة أو آلة فلا يكون أولا من كل وجه و لو كان في ذاته إمكان أو قوة فلا يكون واحدا حقيقيا

401 (1) فهو ذا ماهية، د ط

402 (2) سورة 18 آية 49

403 (3) إنه قده قد قرر هذا البرهان بوجه آخر في الأسفار و المشاعر و قد ذكرنا تفصيله في حواشي هذا الكتاب و الله يقول الحق فهو يهدي السبيل، آ ش ى

404 (1) لأن وحدته وحدة إطلاقية لا بشرطية بل عار عن جميع القيود حتى اللابشرطية لأن ذاته غير متعين و تعين كل شيء منه

و هذا من غوامض الأسرار الإلهية و من الحكم التى لا يمسها إلا المطهرون.

نص تنبيهى

فما عند الله تعالى هو الحقائق المتأصلة التى ينزل الأشياء منها منزلة الظلال و الأشباح و ما عند الله أحق بها مما عند أنفسها.

قال بعض العلماء العلم هناک فى شيئية المعلوم أقوى من المعلوم فى شيئية نفسه نعم فإنه مشيىء الشىء و محقق الحقيقة و الشىء مع نفسه بالإمكان و مع مشيئة بالوجوب و التمامية و تأكد الشىء و تمامه فوق الشىء و يزيد و إن كان فهم هذا يحتاج إلى تلطف شديد

الإشراق الثالث فى أن أول فيضه أمر وحدانى

قال الله تعالى وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ[٤٠٥] لأن ما وجد منه تعالى أولا يجب أن يكون عقلا لما مضى أن الله واحد حقيقى فيجب أن يكون أول فيضه موجودا واحدا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 140

مفارق الوجود و التأثير عن المادة فلا يكون الصادر الأول غير العقل لعدم الوحدة فى الجسم و التأثير فى الهيولى و استقلال الوجود فى العرض و الصورة و استقلال التأثير فى النفس[٤٠٦]

الإشراق الرابع: فى كيفية توسط الفيض الأول لسائر الموجودات

لو صدر عن كل عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود إلى الأجسام و لو صدر عنه غيره بالذات لكان فى ذاته كثرة بالذات.

فنقول على منهج عرشى إن للفيض الأول وحدة بالذات من جهة كونه موجودا فائضا عن الأول و له كثرة بالعرض من جهة لحوق الماهية به من غير جعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول تعالى فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شىء و من جهة مشاهدة معبوده و وجوبه و عشقه له شىء و من جهة ماهية و إمكانه و فقره شىء الأشرف بالأشرف و الأخس بالأخس ثم يزيد التكثر فى الأسباب فيزداد الكثرة فى

---

[405] (2) سورة القمر 54 آية 50\i وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ\E

[406] (1) و قد ذكرنا تفصيل هذا الكلام و البرهان على إثبات حقية هذا المرام في حواشينا و انتظر

المسببات و الكل منسوب إليه تعالى بالذات و قد علمت الفرق بين فعله و أثره ففعله الوجود مطلقا و أثره لوازم الوجودات من الماهيات.

الإشراق الخامس فى عدد الملائكة العقلية:

قال الله تعالى وَ أُوْحى فِی كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها[407] قد مر أن لكل متحرك

محركا فعدد المحركات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعية إلى أشواق و إرادات و علمت انتهاء الأشواق إلى غايات عقلية.

فلو كانت المتحركات و المحركات ينسب إليه تعالى و إلى فيضه الأول ابتداء لا على ترتيب أول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرقت إلى ذاته كثرة الجهات و قد أقيم البرهان على وحدته و على أن فيضه الأول وحدانى بالذات مثلث بالعرض فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحركات[408] و الحركات الكلية.

ثم إنه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود أجرام كثيرة سماوية فوق الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدرا وجهه و لكل كرة متحركة قوة محركة شوقية غير متناهية الشوق و محرك ثابت كما يحرك المعشوق العاشق.

فلكل منها محركان مفارق عقلانى و مزاول نفسانى يتقوم بهما [متقوم بهما] صورة الجرم السماوى فالمحركات المفارقة يحرك النفوس على أنها مشتهيات معشوقه و المحركات المزاولة يحرك المادة على أنها مشتهية عاشقة.

و طبائع السماوات هى صور هذه الحركات المادية و نفوسها صور الأشواق العقلية و الكل أحياء ناطقون و عشاق الهيون.

و العقول أعلاها مرتبة و أقربها منزلة من الحق و أشدها عبودية و عشقا له فعددها على عدد الأكر و عدد مدبراتها.

فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها إلا هو كما قال وَ ما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ[409]

---

407 (2) سورة فصلت آية 12\i فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحى فِي كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها\E

408 (1) في النسخة المطبوعة أي الطبعة الحجرية على عدد المحركات و الحركات الكلية و في أكثر النسخ المخطوطة على عدد المتحركات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 142

الإشراق السادس فى تنزيهه تعالى من[410] مذاهب الجهال

نزه بارئک مما قالته أهل الجاهلية الأولى و الثانية أما الأولون فمنهم من قال بأن الواجب الغنى عما عداه هو هذا الفلک المحسوس الدوار أو الكواكب النير السيار كلها أو واحد منها.

و منهم من زعم أن مادة هذه المحسوسات و هيولاها هى الإله و كانت مجردة قديمة ثم حدثت فيها الصور و الحركات و المركبات.

و منهم كأصحاب ذيمقراطيس على أنها أجسام متفقة بالنوع مختلفة بالشكل.

و منهم كأصحاب الخليط على أنها أجسام مختلفة بالنوع.

و منهم أنه عنصر واحد ماء أو هواء أو نار أو غير ذلک.

و منهم وهم الحرنانيون من قال إنها خمسة هيولى و زمان و خلأ و نفس و إله.

و منهم و هم النصارى أنها ثلاثة أقانيم الأب و الابن و روح القدس.

و منهم و هم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير و شر و يعبرون عنهما بيزدان و أهرمن[411] و تارة بالنور و الظلمة و هؤلاء أقرب الكفرة إلى المعقول.

و أما أهل الجاهلية الثانية فمنهم من ذهب إلى أنه جسم مستو على العرش.

و منهم من ذهب على أنه محل الحوادث و الإرادات الغير المتناهية.

و منهم من قال إنه لم يزل و لا سنح فيه إرادة ثم ابتدأ و أراد و من هؤلاء من

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 143

قال بالداعى فمنهم من قال إن العالم وجد حين كان يصلح لوجوده.

---

409 (2) سورة المدثر 74 آية 31

410 (1) في تنزيهه تعالى عن مذاهب الجهال

411 (2) في النسخ المخطوطة و يعبرون عنهما تارة بيزدان و أهرمن و تارة بالنور و الظلمة

و منهم من قال لا يمكن وجوده إلا حين وجد إذ لا وقت غيره و من لم يقل بالداعى قال لا يتعلق وجوده بحين و لا بشيء آخر خوفا من العجز عن التعليل بل بالفاعل فقط و لا يسأل عن لم و هذا أقرب مع اتفاقهم على نفى العلية التامة[٤١٢].

و لو كنت ذا بصيرة بالأصول المشرقية و العرشية و قد شرح الله صدرک بنور الإسلام يسهل عليک طرد هذه الأوهام المظلمة عن نور فطرتک و رجم هذه المغاليط المضلة عن سماع عقلک إن شاء الله تعالى

قضية فرقانية

إن أكثر الناس يعبدون غير الله كما قال سبحانه وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ[٤١٣] و قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا[٤١٤] و آيات كثيرة فى هذا المعنى فإن جميعهم غير العارف الربانى لا يعبدون الله لأن آلهتهم هى بالحقيقة صور أصنام ينحتونها بآلات أوهامهم فلا فرق كثيرا بينهم و بين عباد الأوثان إلا بألفاظ فإن المعبود لكل واحد ما تخيله فى وهمه و تصوره فى خياله إلا الإلهيين الذين وصلوا إلى معرفة الله بنور هدايته و هو وليهم و متولى أمورهم كما أن ولى العاكفين على عبادة صور الأجسام و أصنام الأوهام هو الهوى و الشيطان كما قال سبحانه اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِياؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُماتِ[٤١٥] الآية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 144

[و إليه أشار أيضا بقوله إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ و كانوا يعتقدون أنهم يعبدون عيسى ع

فجادلوا الرسول ص فى هذه الآية فقال: معبودكم الطاغوت أشار ع إلى ما تصوروه فى أوهامهم[٤١٦] الفاسدة]

. حكمة قرآنية

إن جميع الناس يعبدون الله بوجه حتى عبدة الأصنام فإنهم يعبدونها لظنهم الإلهية فيها فهم أيضا يعبدون ما تصوروه إله العالم بالحق إلا أن كفرهم لأجل تصديقهم غير الله إنه هو الله فقد أصابوا فى التصور و أخطئوا فى التصديق.

---

[412] (1) نفي العلية التمامية، ح د ط

[413] (2) سورة يوسف 12 آية 106

[414] (3) سورة 4 آية 136

[415] (4) سورة 2 آية 257

[416] (1) هذه العبارات ليست في النسخة المطبوعة بل تكون في بعض النسخ المعتبرة عند الأعلام و معلوم أنها سقطت من الناسخ و إليه أشار بقوله\i إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ\E و كانوا يعتقدون أنهم يعبدون عيسى ع فجادلوا الرسول ص في هذه الآية فقال معبودكم الطاغوت أشار ع إلى ما تصوروه في أوهامهم الفاسدة، د ط آ ق ل م م ن

و لا فرق بينهم و بين كثير من الإسلاميين من هذا الوجه قال تعالى وَ قَضى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ[417].

حكمة مشرقية

إن لجميع الموجودات كائنة كانت أو مبدعة دين فطرى و طاعة جبلية لله تعالى لا يتصور فيها عصيان أصلا لأن أمره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار لا مجال لأحد فى التمرد و التعصى أعنى بذلک الأمر التكوينى و القضاء الحتمى.

و أما الأمر التشريعى المكلف به الثقلان خاصة فيقع فيه القسمان الطاعة و العصيان بإلهام الملک و وسوسة الشيطان بمقتضى الاسم الهادى و المضل المشار إليهما بإصبعى الرحمن

فى قوله ع: قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 145

الإشراق السابع فى محبته لعباده

قال الله تعالى يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ[418] اعلم أن الأول تعالى أشد سار و مسرور و مبهج و مبتهج بذاته لأنه فى علمه بذاته أجل مدرک لأبهى مدرک بأشد إدراک.

و العالم و المعلوم و العلم فى حقه واحد و كلها فى حقه بأعلى المراتب.

و اللذة فى المحسوسات الشعور بالكمال الواصل من غير حجاب و غفلة.

فما يليق به بإزاء هذا المعنى و إن لم يسم لذة بل بهجة و علاء و بهاء يجب أن يكون فى أعلى المراتب.

فالأول أجل مغتبط بذاته و بغيره أيضا من حيث ذاته محبة غير متناهية الشدة لأن من عشق أحدا عشق ما نسب إليه من جهة ما نسب إليه من آثاره و لوازمه و كتبه و تصانيفه و صنائعه و رسله و جلسائه.

و قد علمت أن الموجودات الفائضة عن الحق كونها فى أنفسها هو نفس كونها من الحق بلا اختلاف فالكل محبوب له على درجات متفاوته حسب درجات قربها و بعدها من الجمال الأتم و الجلال الأكرم و نحن نلتذ

---

[417] (2) سورة 17 آية 23

[418] (1) سورة 5 آية 54

بإدراك روائح الحق فى أوقات متفرقة من أيام دهرنا[419] ما لا يقدر الألسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون فى قضاء حاجات منغمسون فى تدبير الطبيعة البدنية إذا تعرضنا على سبيل الاختلاس

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 146

لنفحات الله[420] فى زمان قليل جدا يكون كسعادة عجيبة و هذه الحالة للمقربين أبدا من غير تشوش[421] فكيف بهجتهم و سعادتهم و كيف من أبهجهم و أسعدهم.

و بعد سعادة العشاق الواصلين المقربين سعادة العشاق المشتاقين الدائرين حول جنابه قد نالوا نيلا من حيث التفاتهم لفتة و عشقهم بما لديه و حجبوا عنه حجابا من حيث هويهم إلى عالم الطبع فيكون لهم ضربا من الشقاوة الضرورية إلا أنه ينجبر فى[422] دهرهم لأجل استكمالهم التدريجى و خروجهم من القوة إلى الفعل فيما ليس لهم من الكمال اللائق بحالهم و هو أيسر عرض و أسهل غرض لنفوسهم و أجسادهم فيستفيدون ذلك على التدريج من مباديهم الذاتية من غير حاجة إلى علة مباينة لذواتهم لأن نفوسهم و أجسادهم بالفعل فى كل مالها من الجواهر و الأعراض إلا الأوضاع الغير الممكن الاجتماع لأجسادهم و الشوارق اللذيذة النفسانية المتجددة لنفوسهم فعند حصولها التدريجى يحصل لها القرب و المنزلة عند الله و يكون لها بهجة جديدة بحسبها و بقدر ما يكون بالقوة يكون لها شوق و الشوق لا يخلو عن أذى إلا أن الأذى إذا كان من جهة معشوق نيل منه شيء عظيم و بقى شيء يسير يكون لذة[423] و قد مثلوا ذلك ب الدغدغة لأنها مركبة من لذة و ألم.

و بعد هاتين المرتبتين من العشاق الإلهيين نفوس أهل الكمال من خواص البشر و هؤلاء لا يخلون أيضا عن علاقة الشوق ما داموا فى الدنيا و طائفة منهم

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 147

---

419 (2)
\iٌ و إليه أشار النبي ص: أن لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها\E
، ا ش و اعلم أن لهذا الحديث معنى عاليا مشتملا على حقائق بعيدة الغور و نحن قد بينا معنى التعرض و أنواعه و أقسامه من التعرض المجرد العاري عن التعمل أعني التعرض بالاستعداد الذاتي الغير المجهول و التعرض بصفاء الروحانية و التعرض الممزوج مع التعمل و التعرض بالمحبة و يلازمها الفقر إما مطلقا أو مقيدا
\iٌ و قال ع:! الفقر فخري\E
التعرض للحق بصفة المحبة الخالصة المطلقة الذي لا يطلب فيه شيئا سوى الله و لا علم للمتعرض بهذا بل لا يعرف سبب الحب و لا يتعين له مطلوب و قد قررنا أقسام التعرض في شرحنا على فصوص الحكم للشيخ الأكبر و الغوث الأعظم ابن العربي رضي الله عنه

420 (1) إذا تعرضنا على سبيل الاختلاس لنفحات الله، د ط

421 (2) من غير مشوش، آ ق

422 (3) في كل دهرهم، د ط

423 (4) يكون لذيذا، د ط

يصلون فى الآخرة إلى السابقين الأولين فيجدون الروح الأكبر و يتلوها نفوس المترددين بين الجهتين العالية و السافلة و يتلو هذه نفوس الأشقياء عمار هذه النشأة الدنيا وَ ما لَهُ فِی الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ[٤٢٤].

و مع هذا ما من شیء إلا و له كمال يحصله و عشق يخصه إراديا أو طبيعيا أو شوقا و حركة إرادية أو طبيعية يوصلانه إليه إذا فارقه و هذا نصيبه من الفيض الأقدس رحمة من رب العناية الأزلية فى حقه و ستسمع لهذا زيادة

الإشراق الثامن فى أن الحياة سارية منه تعالى فى جميع الموجودات

إنه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطا كان أو مركبا إلا و له نفس و حياة لأن مصور الهيولى بالصورة لا بد و أن يكون أمرا عقليا كما مر و العقل لا يفعل صورة فى الهيولى إلا بواسطه النفس لأن الأجرام كلها سيالة متغيرة متحركة بصورها و طبائعها كما مر.

و المتحرک لا بد فيه من أمر باق مستمر فيكون ذا جوهر نفسانى.

و نقل معلم الفلسفة الأولى أرسطاطاليس فى أثولوجيا عن أستاده أفلاطون الشريف الإلهى أنه قال إن هذا العالم مركب من هيولى[٤٢٥] و صورة و إنما صور الهيولى طبيعة هى أشرف من هيولى و أفضل و هى النفس العقلية و إنما صارت النفس تصور فى الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف و إنما صار العقل مقويا للنفس على تصوير الهيولى من قبل الإنية الأولى التى هى علة الإنيات العقلية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 148

و النفسية و الهيولانية و سائر الأشياء الطبيعية و إنما صارت الأشياء الحسية حسنة بهية من أجل الفاعل الأول غير أن ذلک الفعل أنما هو بتوسط العقل و النفس.

ثم قال إن الإنية الأولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياة أولا ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعية و هو الباریء الذى هو خير محض

الإشراق التاسع فى لمية دخول الشر فى قضاء الإلهى

---

424 (1) سورة 2 آية 200

425 (2) أثولوجيا للشيخ اليوناني ص 242 243

الوجود كله نور و حياة عندنا لما عرفت أنه أظهر الأشياء و الإشراقيون و حكماء الفرس وافقونا فى المفارقات و النفوس و الأنوار العرضية التى يدركها البصر كأنوار الكواكب[426] و الشهب و السرج دون الطبائع و الأجرام.

و لو لم يكن الطبيعة فى أصلها نورا لما وجدت بين النفس و الجرم و الهيولى هى أول ما ظهر من الظلام لكونها بالقوة فى ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها أولا الأجرام الشفافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثم الأجرام الكثيفة لتضاعف جهات الأعدام و تركب العدميات[427].

فكل ظلمة فى العالم من جوهر الهباء الذى هو الهيولى و هى أصل الدنيا و منبع شرورها و بما هى فى أصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة فانتفت ظلمتها بنور صورها فإن الصور أظهرتها فنسبة الظلمة إلى الطبيعة فى اصطلاح

العقلاء و عندنا ليست كذلك[428].

و هاهنا دقيقة عرشية و هى أن كل جسم نسبت إليه الظلمة إذا تلطف بالنار أو غيرها كالسحق الشديد يصيرا مستنيرا ا و لا يرى أن الحطب و هو جسم مظلم كما يتراءى إذا لطفته مجاورة النار يصير دخانا مشتعلا نيرا

سر آخر

أولا يرى أن حركة الإنماء فى النباتات ينتهى بها إلى تحصيل البذور و اللبوب التى هى فى الأثمار [فى الثمار] و الغاية فى البذر و اللب هى الدهن الذى يحصله الطبيعة النباتية و الدهن بمجاورة النار و إخراجها إياه من القوة إلى الفعل بالتلطيف يصير منيرا.

فعلم أن غاية فعل الطبيعة النباتية هو النور كما أن فاعله أيضا هو النور فإذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتية و فاعله النور فما ظنك بغاية فعل الطبيعة الحيوانية و فاعله فالوجود كله نور و الظلمات أعدام و إمكانات.

الإشراق العاشر فى تعدد النشئات لكل شيء

---

[426] (1) و إن شئت تحقيق هذا الكلام و برهان أن الوجود كله نور من دون اختصاص بالعقول و النفوس و الأنوار العرضية فارجع إلى حواشي المصنف على شرح حكمة الإشراق الطبعة الحجرية 1314 ه ق ص 163 164

[427] (2) قال بعض تلامذته و هو الحكيم التحرير الشيخ حسين التنكابني و المراد بضعف قوة الأجرام الشفافة هو قربها إلى الفعلية و بعدها عن جهات العدم

[428] (1) أي العرف العقلائي لا المشرب الحكمي و الذوق الكشفي لأن الجسم من جهة الوجود نور و النفس المدبرة للجسم نور على نور الله نور السماوات و الأرض

ما من شیء فی هذا العالم إلا و له نفس فی عالم آخر و عقل فی عالم ثالث حتی الأرض الکثیفة التی هی أبعد الأجسام عن قبول الفیض فإنها ذات حیاة و ذات کلمة فعالة و فی هذا شواهد إلهیة و دلائل نبویة.

و قد مر أن الجسم من حیث هو جسم لا قوام له دون الطبیعة المقومة المحصلة

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 150

إیاه نوعا و الطبیعة لکونها دائم السیلان و الاستحالة بجوهرها فلا محالة یفتقر إلی حافظ مقیم له و هی النفس إذ لا یمکن تأثیر العقل فی الطبیعة المعینة إلا بتوسط النفس لعدم المناسبة بین الثابت المحض و المتجدد المحض إلا بمتوسط ذی جهتین فالنفس واقعة بین العقل و الطبیعة لأن ذاته مجردة و فعله مادی فذاته عقل و فعله طبیعة و هکذا ذات الطبیعة نفس و فعلها جسم ثم ما یلحق الجسم بواسطة الحرکات الطبیعیة و الله سبحانه وراء الجمیع و فوق الکل وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ[429].

و قد استدل علی ذلک معلم الفلاسفة فی المیمر التاسع من أثولوجیا بقوله أن کل جرم غلیظا[430] کان أو لطیفا فإنه لیس بعلة لوحدانیته و لاتصاله بل النفس هی علة اتصال الجرم و وحدانیته لأن الوحدانیة مستفادة فی الجرم من النفس و کیف یمکن أن یکون الجرم علة وحدانیته و من شأنه أن یتقطع و یتفرق فلو لا أن النفس تلزمه لتفرق و لم یثبت علی حال واحدة.

و قال أیضا[431] فیه أنه لا یمکن أن یکون جرم ما من الأجرام ثابتا قائما سواء کان مبسوطا أو مرکبا إذا لم یکن القوة النفسانیة موجودة فیه و ذلک أن من طبیعة الجرم السیلان و الفناء فلو کان العالم کله جرما لا نفس فیه و لا حیاة له لبادت الأشیاء و هلکت و کذلک أیضا لو کان بعض الأجرام هو النفس و کانت النفس جرمیة کما ظن أناس هلکت کما هلکت سائر الأجسام التی لا نفس لها و لا حیاة.

و استدل أیضا علی أن الأرض[432] و هی أکثف الأجرام و أبعدها عن ینبوع الجود و الحیاة ذات حیاة و نفس بأنها تنمو و تنبت الکلاء و تنبت الجبال فإنها نبات أرضی و فی داخل الجبال حیوانات کثیرة و معادن و إنما یتکون هذه فیها من

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 151

429 (1) سورة 6 آیة 18- 62

430 (2) أثولوجیا المطبوع في حاشیة القبسات ط 1312 ه ق ص 286 287

431 (3) أثولوجیا ط ص 288 289

432 (4) أثولوجیا ص 290 291

أجل الكلمة ذات النفس فإنها هى التى تصور فى داخل الأرض هذه الصور و هذه الكلمة هى صورة الأرض التى يفعل فى باطن الأرض كما يفعل الطبيعة فى باطن الشجر.

ثم قال إن الكلمة[٤٣٣] الفاعلة فى الأرض الشبيهة بطبيعة الشجر هى ذات نفس لأنه لا يمكن أن يكون ميتة و تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة فإن كانت حية فإنها ذات نفس لا محالة فإن كانت هذه الأرض الحسية التى هى صنم حية فبالحرى أن يكون تلك الأرض العقلية حية أيضا و أن يكون هى الأرض الأولى و هذه أرضا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها انتهى قوله.

فظهر أن لكل شيء ملكوتا و أن لكل شهادة غيبا و ما من شيء فى هذا العالم إلا و له نفس و عقل و اسم إلهى وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ... فَسُبْحانَ الَّذِى بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ[٤٣٤]

الإشراق الحادى عشر فى طاعة الملائكة لرب العالمين

إن طاعتهم لله سبحانه كطاعة الحواس و خصوصا الباطنية للنفس من حيث إنها لا يحتاج فى إيراد أخبار مدركاتها إلى النفس إلى أمر و نهى بل كلما همت النفس بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و أوردته إليها بلا زمان و لا تهاون و عصيان.

و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ[٤٣٥].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 152

و أيضا لا يعلم الحواس أن للمحسوس وجودا فى الخارج بل هذا أنما هو شأن النفس و بهذا الوجه مثلها كمثل الملائكة المهيمة الوالهين بجمال الحق سرمدا على

ما ورد فى الخبر: أن لله تعالى ملائكة لا يعلمون أن الله خلق آدم ع و ذريته[٤٣٦]

الإشراق الثانى عشر فى وحدة عالم العقل

---

433 (1) أثولوجيا ص 291 292 293

434 (2) سورة 17 آية 44

435 (3) سورة 66 آية 6

436 (1) لشدة هيمانهم و فنائهم في الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيمان الذي مستول على وجودهم و في كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم إشكال عويص ذكره في كتاب المصباح و قد تعرض عليه أستاد العلامة آقا ميرزا مهدي الآشتياني في كتاب أساس التوحيد

كما أن هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لا بذواته بل بالصور النوعية المتخالفة الحقائق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجوب و الصدور هناك ككثرة جهات الإمكان و القبول هاهنا.

فالعقول لفرط الفعلية و الكمال كأنها شيء واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ[٤٣٧] و قد عبر عن الكل بالروح في قوله تعالى يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ[٤٣٨] و القلم في قوله[٤٣٩] عَلَّمَ بِالْقَلَمِ

الإشراق الثالث عشر في أن العقل كل الأشياء

قد مضى منا أن الفصل الأخير لكل مركب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

المعاني التي توجد في هذا المركب مجتمعة و في الأنواع التي هي دونه متفرقة.

فتحدس من هذا و من أن كل علة عالية فهي تمام معلولها و من أن حركة الطبيعة في هذا العالم متوجه إلى غاية يلحقها و للغاية غاية إلى أن ينتهي إلى النفوس و ما فوقها و مما سيأتي في مباحث النفس من اتحادها بنور العقل و اعرف بفضل الله أن العقل هو الأشياء كلها.

قال الفيلسوف[٤٤٠] في أثولوجيا إن الأشياء كلها من العقل و العقل هو الأشياء و إنما صار العقل هو جميع الأشياء لأن فيه جميع صفات الأشياء و ليس فيه صفة إلا و هي تفعل شيئا مما يليق بها و ذلك أنه ليس في العقل شيء إلا و هو مطابق لكون شيء آخر.

فإن قال قائل إن الصفات العقل أنما هي له لا لشيء آخر و ليست[٤٤١] تجاوزه البتة قلنا إن صيرت العقل هكذا و على هذا الحال كنت قد قصدت به و صيرته جوهرا دنيا خسيسا أرضيا إذ صار لا يجاوز ذاته و صارت صفاته تمامه فقط و لا يكون شيء يفرق بين العقل و الحس و هذا قبيح أن يكون هو و الحس شيئا واحدا انتهى[٤٤٢].

---

[437] (2) سورة 54 آية 50

[438] (3) سورة 78 آية 38

[439] (4) سورة 96 آية 4

[440] (1) أثولوجيا الميمر الثامن ط 1312 ه ق ص 249 250 251

[441] (2) ليس يتجاوزه، د ط

[442] (3) أثولوجيا الميمر الثامن ط 251 252

و معنى قوله إن صيرت العقل هكذا صيرته جوهرا دنيا أن وحدة العقل ليست وحدة عددية كوحدة الأشخاص الحسية لأن العقل فعل الله فوحدته على مثال الوحدة الحقة فله الوحدة الجمعية.

و قال أيضا و قد نقدر أن نمثل قولنا هذا بأمثال عقلية فنعلم كيف العقل و كيف لا نرضى أن يكون واحدا مفردا و لا يكون شيء آخر واحدا كوحدانيته و أي الأمثال نريد أن نمثله به الصورة الكلية النباتية أو الحيوانية فإنك إن وجدت هذه كلها واحدا و لا واحدا علمت أن كل واحد منهما و إن كان واحدا موشيا بأشياء كثيرة

مختلفة[443].

و أما الكلمة الواحدة التي في الهيولى فإنها و إن كانت[444] واحدة فإنها مختلفة الصفات.

و قال أيضا و ليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم و ذلك أن قسمة الجسم بخط مستو إلى خارج و أما قسمة العقل يكون إلى داخل أي في داخل الأشياء

و عن أمير المؤمنين ع: أنه قال الروح ملك من الملائكة له سبعون ألف وجه و لكل وجه سبعون ألف لسان و لكل لسان سبعون ألف لغة يسبح الله بتلك اللغات كلها و يخلق من كل تسبيحة ملك يطير مع الملائكة إلى يوم القيامة

الشاهد الثاني في الصور المفارقة و المثل الأفلاطونية

و فيه إشراقات

الإشراق الأول في غرض أفلاطون و أصحابه من هذا القول:

قد ورد عن أفلاطون الإلهي أنه قال موافقا لشيخه سقراط إن للموجودات الطبيعية صورا مجردة في عالم الإله و ربما يسميها المثل الإلهية و أنها لا تدثر و لا تفسد و لكنها باقية و أن الذي يدثر و يفسد إنما هي الموجودات التي هي كائنة

443 (1) الميمر الثاني ص 182 183

444 (2) الميمر الثامن ص 252 في النسخة المخطوطة عندنا و أما الكلمة الفاعلة في الهيولى

قال الشيخ فى إلهيات[445] الشفاء: ظن قوم أن القسمة يوجب وجود شيئين فى كل شىء كإنسانين فى معنى الإنسانية إنسان فاسد محسوس و إنسان معقول مفارق أبدى لا يتغير و جعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا و جعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة و إياها يتلقى العقل إذا كان المعقول شيئا لا يفسد و كل محسوس من هذه فاسد و جعلوا العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و إياها تتناول و كان المعروف بأفلاطن و معلمه سقراط يفرطان فى هذا القول و يقولان إن للإنسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الأشخاص و يبقى مع بطلانها و ليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو إذن المعنى المعقول المفارق انتهى.

فإن قلت: معنى الإنسانية محمول على زيد و عمرو و غيرهما و لو كان له وجود مفارق عن الأشخاص كيف يجوز حمله عليهم و الحمل هو الاتحاد فى الوجود.

قلنا: المعنى الذى له الوجود المفارقى ليس مناط حمله على الكثرة و جهة اتحاده معها هو نحو وجوده المفارقى بل مناط الحمل عليها و جهة الاتحاد معها هو الاتفاق معها فى سنخ واحد و معنى مشترك فكل مشتركين فى معنى واحد مقوم يكونان متحدين فيه و يجوز حمله عليهما.

و أما كون أحدهما كليا و الآخر جزئيا فهو إما باعتبار تقوم أحدهما فى الوجود بعوارض حسية يتشخص بها و ينعدم بعدمها كالإنسان الطبيعى و عدم تقوم الآخر فى الوجود بها كالإنسان العقلى و إما باعتبار كون أحدهما سببا لوجود الآخر و الوجود العقلى السببى مشتمل على الوجودات الحسية المسببة فيكون كليا و هذه الحسيات المعلولة جزئيا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 156

الإشراق الثانى فى ذكر نبذ من أقوال الحكماء فى تأويل كلام أفلاطون و شيعته القائلين بهذه الصورة المفارقة و إبطالها.

الأول: ما ذكره المعلم الثانى أبو نصر الفارابى فى مقالته المسماة بالجمع بين الرأيين أن المراد من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعالى علما حصوليا لأنها باقية غير داثرة و لا متغيرة و إن تغيرت و زالت الأشخاص الزمانية و المكانية[446] و الثانى: ما أول الشيخ الرئيس مذهبهم به و هو أن المراد منها[447] وجود

[445] (1) إلهيات الشفاء طبعة الحجرية ط 1305 ه ق ص 560 في إبطال القول بالتعليميات و المثل ص 558 في اقتناص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل و ص 567

[446] (1) الجمع بين الرأيين لمؤلفه الإمام العلامة المطبوعة في حواشي أخر شرح حكمة الإشراق الطبعة الحجرية ط 1314 ه ق ص 345

[447] (2) فليرجع إلى الشفاء الإلهيات ص 556 557 558

الطبائع النوعية فى الخارج أى الكلى الطبيعى للأشخاص و هو الماهية لا بشرط شىء بناء على عدم التفرقة منهم كما ظنه بين الماهية لا بشرط شىء و بينها بشرط لا شىء أو عدم التفرقة بين الوحدة النوعية و الوحدة الشخصية أو عدم التفرقة بين تجرد الشىء بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرده فى الوجود الخارجى عن العوارض فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض فى الخارج بناء على وجودها بعين وجود أشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادية وجودا متكثرا فى العين متوحدا فى الحد و النوع.

و الثالث: أنها عبارة عن الأشباح المثالية المقدارية الموجودة فى عالم المثال

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 157

و هو عالم متوسط بين عالم المفارقات و عالم الماديات و سيجىء البرهان منا على وجوده[448].

الرابع: ما عليه صاحب حكمة الإشراق أنها عبارة عن سلسلة الأنوار العقلية الغير المترتبة فى العلية النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها أنواع الأجسام البسيطة فلكية كانت أو عنصرية و المركبة حيوانية كانت أو نباتية أو جمادية[449].

الخامس: أن المراد منها نفس هذه الصور المادية الشخصية من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فإنها من هذه الحيثية العلمية الانتسابية كان لها ثبوت على وجه كلى لأنها غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالأغشية المادية المكانية و لا بالملابس التجددية الزمانية[450].

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شىء منها ما رامه أفلاطون و الأقدمون من القول بالمثل و الله أعلم.

أما أولا [أما الأول] فلأن المنقول عنهم و تشنيعات اللاحقين على ما فهموه تحقيقا من كلامهم ينافى ذلك و قد نقل عنهم أن لكل نوع جسمانى فردا قائما بذاته[451] و نقل عن أفلاطون أنه قال إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نورية و عن هرمس أنه قال إن ذاتا روحانية ألقت إلى المعارف فقلت من أنت

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 158

قال أنا طباعک التام.

448 (1) و المحقق الدواني حمل كلام القدماء و أشياخ الفلاسفة في المثل النورية على الوجودات المثالية و الأشباح المقدارية المجردة عن المادة تجردا برزخيا و هذا التأويل أيضا باطل لما سيجيء إن شاء الله تعالى

449 (2) الشيخ الإشراقي قد نال مرامهم في المثل النورية و أقام الحج على إثباتها

450 (3) و قائل هذا التأويل هو السيد الداماد قده

451 (4) و به صرح الشيخ الإشراقي في بيان مرامهم و لا وجه لقوله ليس شيء منهما ما رامه أفلاطون

و قد شنعوا عليهم بما يلزم هذا المذهب أن يكون فى عالم العقول خطوط و سطوح و أفلاک ثم توجد حركات تلک الأفلاک و الأدوار و أن يوجد هناک علم النجوم و علم اللحون و أصوات مؤتلفة و طب و هندسة و مقادير مستقيمة و أخرى معوجة و أشياء باردة و أشياء حارة و بالجملة كيفية فاعلة و منفعلة و كليات و جزئيات و مواد و صور و شناعات أخر كما نقله فارابى فى مقالته و سيأتى ما يكشف عن ذلک فى تضاعيف الجواب عن الإشكالات الواردة على وجود الصور المفارقة.

و أما ثانيا [و أما الثانى] فجلالة قدر أفلاطن أعظم من أن يشتبه عليه هذه الاعتبارات العقلية كيف و الكلى الطبيعى على ما هو التحقيق غير موجود لا فى الخارج و لا فى العقل إلا بالعرض بمعنى أن الموجود هو الوجود لأنه أمر متشخص فى ذاته دون الماهية كما مر.

و الفرق بين الماهية المطلقة و الماهية المجردة أن الأولى يوجد فى الخارج بالعرض بخلاف الثانية فإنها لا يوجد لا بالذات و لا بالعرض فى الخارج و إنما يوجد فى العقل.

و أما ثالثا [و أما الثالث] فلأن تلک المثل كلها نورية عظيمة فى عالم العقل و هذه الأشباح المعلقة ذوات أوضاع مقدارية منها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء و هى صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها منها مستنيرة تتنعم بها السعداء و هى صور حسنة بهية بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون و لأن هؤلاء العظماء كما أنهم قائلون بالمثل و الأشباح المعلقة قائلون بالمثل المفارقة الأفلاطونية.

و أما رابعا [و أما الرابع] فلأن القائل به و إن وقع فى طريق مذهبهم إلا أنه

لم يبلغ إليهم و لم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه أن هذه الأنوار و العقول العرضية أ هى من نوع أصنامها الجسمانية أم هى أمثلة لها و الفرق بين المثل و المثال مما لا يخفى.

و لم يبين أيضا أنها كيف يجوز وجود نوع جسمانى فى عالم العقل من جهة بعض أفراده و كيف يتحقق الاتفاق النوعى بين مركب جسمانى و بسيط عقلى على أن العقول كلها عنده من نوع واحد و أفراد نوع واحد بالذات لا يجوز أن يكون أفرادا ذاتية لأنواع كثيرة مختلفة الحقائق.

و أما خامسا [و أما الخامس] فلظهور تعدد هذه الأشخاص و تعيناتها الحسية و المنقول عنهم أن لكل نوع جسمانى فردا مجردا أبديا و التجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم عليه فى غاية البعد.

الإشراق الثالث فى إثبات الصور المفارقة ببراهين مشرقية من طرائق ثلاثة[452]

الطريقة الأولى: من جهة الحركة قد سبق منا أن الصور الطبيعية فى الأنواع الجسمية هى مبادىء حركاتها الطبيعية فى الأين و الكم و الكيف و الوضع و استبان أن مباشر التحريک يجب أن يكون فى ذاته أمرا متجددا و حادثا.

فالطبيعة جوهر غير قار الذات لذاتها و لكونها مادية الوجود و من شأن المادة الإمكان و الاستعداد فكلما خرجت من القوة إلى الفعل بقى الإمكان لها إلى غير النهاية و مبدأ تغيرها و تقومها هى الطبيعة لكونها غير مستقرة الذات فهى الحادثة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 160

و المتجددة بالذات و الحركة و الزمان تابعان لها فى الحدوث و التجدد بل هما نفس الحدوث و التجدد لأنهما أمران نسبيان و الأعراض أيضا فى وجودها تابعة لوجود الطبيعة و الهيولى قوة محضة.

فإذا كان الأمر كذلک فلا بد لكل طبيعة من محرک آخر غيرها لحاجة كل متحرک إلى محرک لكن المتحرک بنفسه لا يفتقر إلى ما يحركه و إلا لزم تخلل الجعل بين الشى‌ء و نفسه إذ لا يمكن أن يكون له وجود غير هذا الوجود أعنى كونه[453] متحركا بل يفتقر إلى محرک يعطى وجوده و يجعل ذاته المتحركة جعلا بسيطا و ذلک المحرک المقوم له يجب أن يكون أمرا ثابتا مفارقا عن المادة و لواحقها و إلا لعاد الكلام فيتسلسل و ما سوى العقل ليس كذلک لأن النفس بما هى نفس حكمها حكم الطبيعة فى تجددها فيكون مقوم كل طبيعة جوهرا مفارقا نسبته إلى جميع أفراد النوع من الطبيعة و مراتبها و حدودها نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلک الأفراد و المحصل لنوعها و المقيم للمادة باشتراک الطبيعة و المكمل لجنسها نوعا طبيعيا فيكون صورتها المفارقة أى و أيضا لا بد فى الحركة من بقاء الموضوع ثابتا مع تبدل خصوصيات الحركة و وحدة الهيولى جنسية و الطبيعة كما مر متجددة فلا بد من واحد ثابت ينحفظ به أصل الطبيعة و سنخها مع تبدل خصوصياتها.

فالطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانى و جوهر متجدد هيولانى فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلک الجوهر اتحادا معنويا يكون ذاتها ذاته و فعلها فعله مع كونه عقليا و كونها حسية.

---

452 (1) في نسخة، د ط آ ق من طرق ثلاثة

453 (1) و هو كونه متحركا، د ط

الطريقة الثانية: من جهة الإدراک و هی أن للطبائع النوعية أنحاء من الوجود و الشهود بعضها حسية و بعضها عقلية و لا شک أن فی الوجود شيئا محسوسا کالإنسان

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی)، ج‏1، ص: 161

مع مادته و عوارضه المحسوسة من الکم و الکيف و الوضع و غيرها و هذا هو الإنسان الطبيعی و إن هاهنا شيئا هو کالإنسان منظورا إلی ماهيته من حيث هی غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة و الکثرة و غيرهما من الأعراض و هذا هو المعروف عند القوم بالکلی الطبيعی و قد علمت أنه غير موجود بالذات عندنا بل بالعرض و أن هاهنا شيئا معقولا هو کالإنسان الکلی يشترک فيه الکثيرون و يحمل علی الإعداد بهو هو و لا محالة يکون مجردا عن الخصوصيات المادية لکونه متساوی النسبة إلی الجميع مع اختلاف مقاديرها و أوضاعها و أشکالها مع کونه متشخصا بتشخص عقلی فإن التشخص العقلی يجوز أن[٤٥٤] يجامع التشخصات الحسية فذلک الوجود المفارقی للإنسان إما أن يکون فی النفس أو فی الخارج فإن کان فی النفس يلزم کون العرض جوهرا سيما ما هو أصل حقيقته الثابتة المستمرة فإنها أولی بالجوهرية من الماديات الحسيات[٤٥٥].

و أما المذکور فی کتب القوم کالشفاء و غيره فی کون کليات الجواهر جواهر من أن معناه أنها إذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع و قولهم بأنه لا منافاة بين أن يکون صورة الجوهر فی الذهن مفتقرة إلی[٤٥٦] موضوع و بين کونها فی الخارج لا فی موضوع فقد مر بطلانه و ظهر أن ما فی النفس من کل شی‏ء ليس إلا کيفية نفسانية تعد النفس لمشاهدة عقلية و هی حکاية عن حقيقته الکلية.

الطريقة الثالثة: من جهة آثارها فی الأجسام و ذلک أن للطبائع الجسمانية من العناصر و المعادن و النباتات و الحيوانات آثارا مختصة فی أجسامها و موادها و ليست هی مستقلة فی إيجاد تلک الآثار لأنها حيث يکون وجودها مادية يکون فعلها

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی)، ج‏1، ص: 162

بمشارکة المادة بما يخصها من الوضع فلا فعل لها إلا فيما يکون لمادتها وضع بالنسبة إليه و إذا کانت کذلک فلا فعل لها فی موادها و إلا لکان لها فعل بذاتها دون مشارکة المادة فکانت مستغنية القوام عن المادة لأن فاعلية الشی‏ء يتقوم بوجوده فإذا استغنی وجود فاعليته عن المادة لکان وجوده أحری بالاستغناء عنها هذا

---

454 (1) في نسخة، د ط و ل ن يجامع التشخصات من دون لفظ يجوز أن

455 (2) فإن كان في النفس يلزم كون الجوهر عرضا، خ د ط آ ق و في نسخة، ل م من الماديات الحسية

456 (3) في النسخ المخطوطة صورة الجوهر في موضوع الذهن

خلف و النفوس حالها حال سائر الصور الطبيعية فى فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة عن هذه الأجسام العنصرية و المعدنية و النباتية و الحيوانية فى موادها من الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة فى العناصر و صفات الجواهر المعدنية كاللون و الصفاء و الطعوم و الروائح و غيرها و أفاعيل النبات من الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع و التصوير و التشكيل و التخليق و الإنماء و التوليد و أفاعيل الحيوان كالحس و الحركة الإرادية أنما هى من فاعل مقوم الصورة الطبيعية فى وجودها كما فى فاعليتها[٤٥٧] و مع ذلك ينسب هذه الآثار إلى خصوصيات هذه الطبائع و النفوس إذ لا بد فى حصول كل فعل عن فاعل عقلى فى قابل جسمانى من مخصص لتساوى نسبة المفارق إلى جميع جزئيات تلك الآثار

الإشراق الرابع فى دفع المفاسد و الإشكالات على القول بالمثل المفارقة

تنبيه

لما حملنا كلام الأوائل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردا كاملا

فى عالم الإبداع و أنه هو الأصل و المبدأ لسائر الأفراد للنوع و هى فروعه و معاليله و آثاره و ذلك الفرد لتمامه و كماله لا يفتقر إلى محل بخلاف هذه الشخصيات فإنها لضعفها فى الوجود و نقصها فى التجوهر مفتقرة إلى مادة و عوارضها.

و قد علمت: جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالا و نقصا و غنى و فقرا فليس لأحد أن يقول إن الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره[٤٥٨] و لو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من أفراده قائمة بذواتها و إن اقتضى الحلول فى محل فاستحال قيام بعضها بذاته لما علمت من وهن هذه القاعدة فى الوجود فإن حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب و الإمكان و الاستغناء عن المحل و الافتقار إليه فإن استغناء بعض الوجودات عن المحل أنما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه

---

457 (1) و اعلم أن الشيخ المتأله حيث ذهب إلى نفي المصورة و أقام البرهان على امتناع وجودها يشكل الأمر عليه في إثبات الصور المفارقة و المثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الأفلاطونية و تبعه في نفي المصورة المحقق الطوسي و لكن المحقق في هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس و المعلم الثاني و المصنف ره قد أقام الحج و البراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه أمر إثبات المثل النورية كما ترى و لا يرد عليه ما يرد على محيي طريقة الإشراق و من فاعل مقوم للصورة، آ ق

458 (1) كما أورد هذا الإشكال الشيخ الرئيس على القائلين بمثل النورية و للشيخ حجتان على بطلان القول بالمثل إلهيات الشفاء طبع ط 1306 ه ق ص 560 إلى 563 و هما راجعتان إلى إشكال واحد و هو عدم جواز التشكيك في حقيقة واحدة و المصنف ذكر إشكالاته تفصيلا في الأسفار المجلد الأول ص 185 و أرجعها إلى إشكالين نقاوة حجته الثانية و نقاوة حجته الأولى

و كذا إضافته إلى جسم بالنفسية ضرب من القصور و الحاجة فلا يلزم من حلول شىء فى محل ذاتا أو فعلا حلول ما يشاركه فى النوعية بعد التفاوت بينهما فى الشدة و الضعف.

تحصيل عرشى لحكمة مشرقية

[459] لما دريت من علومنا المشرقية أن حقيقة كل نوع طبيعى أنما هى مبدأ فصل الأخير و أنما شأن المادة القوة و الاستعداد و أنما شأن سائر الصور و القوى و الكيفيات و مبادىء الفصول البعيدة و الأجناس الإعداد و التهيئة و هى[460] فى المركب بمنزلة

الشروط و المعدات باعتبار و هى الآلات و الفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما أن الهيولى الأولى باستعدادها سبب قابلى لوجود الصورة الجسمية و الصورة من حيث نوعيتها سبب موجب لسنخ الهيولى فكذا المادة و لواحقها علة قابلية لوجود صورة كمالية و هى مستلزمة لقوى و آثار يلزم وجودها من غير استعداد لأنها كالمبدإ الفياض لفروعها و لوازمها.

فكما أن الصورة الطبيعية أصل قواها و موادها و هى بما فيه كالصنم لها فكذلك صاحب النوع أصل لطبائع أشخاصه و هى بجملتها كالصنم له و كذلك تلك الفصول و القوى و الفروع أيضا كمالات لأنواع أخرى مراتبها أنقص من مرتبة هذا النوع و لها أشخاص هى أصنام لأصحاب أنواعها نسبتها إليها نسبة الفروع إلى الأصول و كذا الهيئات و النسب و الإشكال التى لها هى بمنزلة أظلال لهيئات عقلية و نسب معنوية فى أربابها النورية.

و نسبة صاحب النوع الإنسانى المسمى بروح القدس و هو عقله الفياض عليه إلى أصحاب سائر الأنواع الحيوانية و النباتية كنسبة الأصنام إلى الأصنام حتى إن هذه الأرض الحسية صنم لأرض عقلية يكون أنزل رتبة من جميع الصور العقلية منزلتها منزلة قبول الآثار العقلية و الأضواء المعنوية عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فى عالم الصور العقلية سماوات و أرضين عقلية و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيرة فى جمال بارئها و ثوابت من إثنى عشر برجا و سبعة و عشرين منزلا و ثلاثمائة و ستين درجة كلها عقلية نورية بصفاتها و هيئاتها على وجه أشرف و أعلى مما يكون منها فى عالم الطبيعة.

تنبيه

---

459 (2) بحكمة مشرقية، د ط آ ق
460 (3) فهي المركب، د ط آ ق

و ليس لک أن تتوهم من إطلاق المثل على الصور المجردة أن غرضهم أن أصحاب

الأنواع إنما وجدت من الحق الأول لتكون مثلا و قوالب و مقاييس لما تحتها لأن ما يتخذ له المثال يجب أن يكون أشرف و أعلى لأنه الغاية.

و لا يصح للعقول هذا القول منهم[461] فإنهم أشد مبالغة من أتباع المشائين فى أن العالى لا يكون لأجل السافل بل عندهم أن هذه الحسيات أصنام و أظلال لتلک الصور و لا نسبة بينهما فى الشرف و الكمال.

ثم كيف يحتاج البارىء فى إيجاد شىء إلى مثال ليكون دستورا لصنعه و شأنه الإبداع و التأييس المطلق و لو احتاج لاحتاج فى إيجاد المثل أيضا إلى مثل أخرى إلى غير النهاية.

بحث و تحصيل

[462] ثم لقائل أن يقول إن الحيوان إذا كان فى العالم الأعلى يكون حساسا لأن الحساس فصله و الحس ليس إلا انفعالا من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن أن يكون فى الجواهر الكريمة العالية حس و هو موجود فى الجوهر الأدنى.

فالجواب عنه أن نسبة هذا الحس إلى الحس العقلى كنسبة هذا الحيوان اللحمى إلى الحيوان العقلى فالحس الذى فى عالم الأدنى[463] لا يشبه الحس الذى فى العالم الأعلى فإن الحس هناک على منهج المحسوسات التى هناک و لذلک صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلقا ببصر الحيوان الأعلى و متصلا به و كذا سمعه بسمعه و شمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلک النار المبدعة.

و كان رسول الله ص بهذه الحواس الباطنة يدرک الأمور الغائبة

461 (1) في بعض النسخ و لا يصح للعقول هذا فإنهم أشد
462 (2) في نسخة، د ط و آ ق بحث و تحقيق
463 (3) في هذا العالم الأدنى، د ط

حيث قال: فى الذوق أبيت عند ربى يطعمنى و يسقينى و فى الشم إنى لأجد نفس الرحمن [من جانب اليمن] و فى البصر زويت لى الأرض فأريت مشارقها و مغاربها و فى اللمس وضع الله بكتفى يده فأحس الجلد بردها بين ثديى و فى السمع أطت السماء [و حق لها أن تأطت ما فيها موضع قدم إلا و فيها ملك ساجد أو راكع].

و قال أيضا إن هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم أنزلت

إشارة إلى أن هذه النار الجسمانية من مراتب تنزلات النار العقلية فكما أن الإنسان العقلى يفيض بنوره على هذا الإنسان السفلى بوسائط مترتبة فى العوالم العقلية و المثالية كلها أناس متفاوتى المراتب و النشئات كذلك بين النار العقلية و النار السفلية نيرانات مترتبة.

و الاغتسال بالماء إشارة إلى تنزل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية و لضعف تأثيرها و تنقص جوهرها و انكسار كيفيتها على حسب كل نزول[٤٦٤].

قال الفيلسوف[٤٦٥] الأعظم إن فى الإنسان الجسمانى الإنسان النفسانى و الإنسان العقلى و لست أعنى[٤٦٦] هو هما لكنى أعنى به أنه يتصل بهما لأنه صنم لهما و ذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلى و بعض أفاعيل الإنسان النفسى[٤٦٧] و ذلك لأن فى الإنسان الحسى [الجسمانى كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى فقد جمع الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين] إلا أنهما فيه قليلة ضعيفة نزرة

لأنه صنم الصنم[٤٦٨].

فقد بان أن الإنسان الأول حساس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس الكائن فى الإنسان السفلى و أنه إنما ينال الحس من الإنسان الكائن فى العالم الأعلى العقلى كما بيناه.

و قال أيضا إن هذه الحسائس عقول ضعيفة و تلك العقول حسائس قوية[٤٦٩]

---

464 (1) في بعض النسخ و تضعف تأثيرها

465 (2) كتاب الأثولوجيا المطبوعة في آخر حواشي القبسات ط ح 1314 ه ق باب النوادر الميمر العاشر في الإنسان العقلي و النفساني و الجسماني ص 305 306 307

466 (3) في نسخة أثولوجيا و لست أعني أنه هو هما

467 (4) بعض أفاعيل الإنسان النفساني أثولوجيا

468 (1) في بعض النسخ من جملتها نسخة، د ط و آ ق أن في الإنسان الحسي كلمات الإنسان النفساني و كلمات الإنسان العقلي فقد جمع الإنسان الحسي كلتي الكلمتين إلا أنهما فيه قليلة ضعيفة إلخ

الإشراق الخامس فيما احتج به الشيخ الإلهى فى هذا المطلب و ما يرد عليه

و هو وجوه الأول: ما ذكره فى المطارحات و هو أن القوى النباتية من الغاذية و النامية و المولدة أعراض أما على رأى الأوائل فلحلولها فى محل كيف كان و أما على رأى المتأخرين فلحلولها فى محل مستغن عنها لأن صور العناصر كافية فى تقويم وجود الهيولى و إلا لما صح وجود العناصر و الممتزجات.

و إذا كانت هذه القوى أعراضا فالحامل لها كالأرواح و الأعضاء دائم السيلان و التبدل لاستيلاء الحرارة الغريزية و غيرها عليه فإذا بطل المحل أو جزؤه بطل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 168

٤٧٠

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج‌1 ؛ ص168

ما فيه من القوة و يتبدل الباقى بورود الوارد من الغذاء فالحافظ للمزاج بالبدل و المستبقى له زمانا يمتنع أن يكون هو القوة و الأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم و لا التى سيحدث بعد ذلك و لأن وجودها بسبب المزاج فهى فرع عليه و الفرع لا يحفظ الأصل.

و لأن هذه الأفاعيل المختلفة و التشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوة لا شعور لها و لا ثبات فى الحيوان و النبات.

و ما ظن أن فى النبات نفسا مجردة مدبرة فليس بحق و إلا لكانت ضائعة معطلة عن الكمال و ذلك محال.

ثم المسمى عندهم بالمصورة قوة بسيطة عديمة الشعور كيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة فى حفظ الشخص و النوع.

---

469 (2) يظهر من كلمات الشيخ اليوناني أنه كان ذو قدم راسخ في الإلهيات و لعله كان أفضل الحكماء في المعارف الحقة قوله إن هذه الحسائس ينادي بأعلى صوت أنه كان قائلا بالتشكيك الخاصي و يجوز التشكيك في أفراد حقيقة واحدة كما ذهب إليه الشيخ المقتول و هو أفلوطين يرى أن الوجود حقيقة واحدة و الفرق بين أفراد بالتشكيك الواقع في حاق الحقائق لا التشكيك العامي الذي يجتمع مع تباين الحقائق و يرى أن الفرق بين المجرد و المادي ليس في أصل حقيقتهما بل التشكيك يرجع إلى أصل واحد و وجود فارد له ظهور و بطون ظاهرة مادي و باطنه مجرد

470 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

و العاقل الفطن إذا تأمّل ذلک علم أن هذه الأفاعيل لا يمکن صدورها عن قوة لا تصرف لها و لا إدراک بل لا بد و أن يکون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدرکة لذاتها و لغيرها فهى من العقول التى فى الطبقة النازلة العرضية و هى أرباب الأصنام و الطلسمات.

هذا حاصل ما ذکره و فيه من مواضع الأنظار ما لا يخفى لمن نظر فى الأصول الماضية مع قلة جدواه کما مرت الإشارة إليه[471].

الوجه الثانى: أنک إذا تأملت الأنواع الواقعة فى هذا العالم وجدتها غير واقعة بمجرد الاتفاق و إلا لما کانت الأنواع محفوظة عندنا و أمکن أن يحصل من

الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من البر غير البر و ليس کذلک فالأمور الثابتة على نهج واحد لا يبتنى على الاتفاقات.

ثم الألوان الکثيرة العجيبة فى رياش الطواويس ليس سببها أمزجة تلک الريشة.

فالحق: أن کل نوع حسى له جوهر مجرد نورى قائم بنفسه مدبر للنوع حافظ له معتن به[472] و هو کلى ذلک النوع بمعنى تساوى نسبته إلى جميع أشخاص النوع فى دوام فيضه عليها و اعتنائه بها فکأنه هو الحقيقة للکل و الأصل و هى الفروع انتهى[473].

و هذا أيضا إقناعى و لا يثبت به إلا علوم المبادىء بهذه الأنواع و آثارها بوجه من الوجوه إذ يکفى لما ذکره تصورات الأفلاک و نفوسها[474].

الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الإمکان الأشرف و هو أن الممکن الأخس إذا وجد فيجب أن يکون الممکن الأشرف قد وجد قبله و القاعدة موروثة من المعلم الأول حيث قال يجب أن يعتقد فى العوالى ما هو أکرم و أعلى و برهانه مذکور فى کتب هذا الشيخ الإشراقى.

---

471 (1) أما قلة جدواه فلأنه يجوز أن يصدر هذه الأفاعيل عن المجرد الذي يقول به المشاءون و لا يثبت بهذا فردا عقلانيا للماديات و يرد عليه أنه لا يجوز صدور هذه الأفاعيل عن المجرد المحض بدون توسيط صورة مقومة للمادة أعني الصورة النوعية و التفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع

472 (1) أي ذو عناية به

473 (2) و هو بالحقيقة الكل و الأصل و هي الفروع، آ ق د ط و المراد من الكلي هو الكلي السعي الإحاطي قوله فالحق أن كل نوع حسي في النسخ المعتبرة نوع جسمي

474 (3) هذه المناقشة لا يرد على الشيخ المقتول و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث في رسالة مستقلة

فلما كان عجائب الترتيبات واقعة فى العالم الجسمانى من النظم البديع و الترتيب المحكم و كذلک فى عالم النفوس من العجائب الروحانية و لا شک أنها فى العالم العقلى النورى أشرف و أبدع مما فى هذين العالمين فيجب نظيرها فى ذلک العالم.

هذا أقرب الوجوه الثلاثة إلا أن الشيخ أجراها فى نسب الترتيب لا فى الذوات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 170

كأنه لم يتيسر له إلا المماثلة فى النسب و حسن الترتيب لا فى الصور و الحقائق.

و لهذا قال و إذا سمعت أنباذقلس و آغاثاذيمون و غيرهما يشيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم.

و لا تظنن أنهم يقولون صاحب النوع جسم أو جسمانى أو له رأس و رجلان و إذا وجدت هرمس يقول إن ذاتا روحانية ألقت إلى المعارف فقلت له من أنت فقال أنا طباعک التام فلا تحمله على أنه مثلنا.

و قال فى موضع آخر ثم القائلون بالمثل لا يقولون للحيوانية مثال و لكون الشىء ذا رجلين مثال آخر و لكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون لرائحة المسک مثال و للمسک مثال آخر بل يقولون إن كل ما يستقل من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه فى عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام له هيئات نورانية روحانية فى عالم النور المحض من الأشعة العقلية و هيئات المحبة و اللذة و العز و الذل و القهر و غير ذلک من المعانى فإذا وقع ظله فى هذا العالم يكون صنمه المسک مع ريحه الطيبة أو السكر مع الطعم الحلو أو الصورة الإنسانية أو الفرسية أو غيرهما على اختلاف أعضائها و تباين تخاليطها و أوضاعها على التناسب الموجود فى الأنوار المجردة.

و هذه أغراض هذا الشيخ المتأله و مقاصده فى هذا الباب.

و فيها مع ما سبق أن الرجلين و الجناحين و غير ذلک من الأعضاء إذا كانت من أجزاء هوية الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نورية مثالا لها سواء أخذت وحدها أو مع هيئتها و المماثلة بين الأمرين و إن لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزم أن يقع الجوهرى من كل منهما بإزاء الجوهرى من الآخر و العرضى بإزاء العرضى و قد علمت من مسلكنا أن تمام حقيقة كل موجود هى صورته فقط[475].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 171

---

[475] (1) و اعلم أن الشيخ قده ذكر هذه المسألة في الحكمة الإشراق و شرح مرامه العلامة الشيرازي و مصنف! 171 هذا الكتاب قده قد أحكم بنيان كلامه و قرر هذه المسألة بوجه لا يرد عليه شيء من النقوض و الإشكالات التي أوردها أتباع المشائية شرح حكمة الإشراق ط ح 1315 ه ق ص 338 إلى 350

و أيضا أن تلك الأرباب عنده من حقيقة النور و ماهيته و هذه الأصنام عنده إما برازخ أو هيئات ظلمانية و أى مناسبة بين ماهية النور و بين جواهر الأجسام و هيئاتها الظلمانية فإنه غير قائل بالصور النوعية و لا بحقيقة الوجود المنبث على جميع الماهيات على اختلافها كمالا و نقصا و غناء و افتقارا و إن اختلاف الأشياء ماهية منشؤها اختلاف الوجود شدة و ضعفا و تقدما و تأخرا و استقلالا و ارتباطا و لو سلم أن ما ذكره يثبت المناسبة و التمثيل فأين المماثلة النوعية.

و هذا هو الذى قد رامه الأقدمون فيما بين أشخاص الأنواع و أربابها مع التفاوت بينهما فى الكمال و النقص و مما دلت عليه تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسمه حتى إن نبتة المسماة بهوم التى كانت تدخل فى أوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها و يسمونه هوم إيزد و كذا لجميع الأنواع فإنهم كانوا يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت خرداد و ما للأشجار مرداد و ما للنار سموه أرديبهشت.

الإشراق السادس فى ذكر ما قاله الفيلسوف الأكرم فى باب الصور المفارقة تأييدا و تحقيقا

المشهور عند الجمهور أن رأى الفيلسوف مخالف رأى أستاديه أفلاطن و سقراط و آغاثاذيمون و غيرهم فى إثبات المثل العقلية حتى إنه لما أراد الشيخ أبو نصر الفارابى أن يجمع بين الرأيين فى مقالته المشهورة أول المثل إلى ما فى علم الله من الصور القائمة بذاته و كأنه و غيره كالشيخ الرئيس و من وافقهما لم يقدروا على تصحيح القول بها بالبرهان أو الكشف و لم ينظروا أيضا إلى كتاب أثولوجيا للمعلم الأول حتى

علموا بكيفية الاتفاق بينه و بين معلميه و إلا فكلماته ناصة على وجود الصور المجردة القائمة بذواتها لا فى محل[٤٧٦].

و أما الرد الذى يوجد فى كلامه على الأوائل فهو على مظاهر مذهبهم بناء على عادتهم فى الرموز و التجوزات سيما فيما صعب فهمه و دق مسلكه.

قال فى الميمر الرابع[٤٧٧] منه أن من وراء هذا العالم سماء و أرض و بحر و حيوان و نبات و ناس سماويون و كل من فى هذا العالم سماوى و ليس هناك شىء أرضى البتة.

---

[476] (1) في نسخة، د ط و آ ق بعد قوله علموا بكيفية الاتفاق بينه و بين معلميه و أما الرد الذي يوجد في كلامه سيما فيما صعب فهمه و دق مسلكه

[477] (2) كتاب أثولوجيا للشيخ اليوناني المطبوع في حاشية القبسات للسيد الداماد 1314 ه ق ط ص 214 و أول كلامه و نقول إن من وراء هذا العالم سماء و أرض و بحر إلخ

و قال فيه[478] أيضا إن الإنسان الحسى إنما هو صنم للإنسان العقلى و الإنسان العقلى روحانى و جميع أعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد و لا مواضع الأعضاء كلها مختلفة لكنها كلها فى موضع واحد.

و قال فى الميمر الثامن إن الشىء[479] الذى يفعل النارية إنما هى حياة ما نارية و هى النار الحقة[480] فالنار إذن التى فوق هذه النار فى العالم الأعلى هى أحرى بأن يكون نارا فإن كانت نارا حقا فلا محالة أنها حية[481] و حياتها أرفع و أشرف من حياة هذه النار لأن هذه النار صنم لتلك النار فقد بان و صح أن النار التى فى العالم الأعلى هى حية و أن تلك الحياة هى القيمة بالحياة على هذه النار و على هذه الصفة يكون الماء و الهواء فإنهما هناك حيان كلاهما فى هذا العالم إلا أنهما فى ذلك العالم أكثر حياة لأن تلك هى التى تفيض على هذين الحياة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 173

و قال فيه أيضا إن هذا العالم الحسى كله إنما هو مثال و صنم لذلك العالم فإن كان هذا العالم حيا فبالحرى أن يكون ذلك العالم أتم تماما و أكمل كمالا لأنه هو المفيض على هذا العالم الحياة و القوة و الكمال و الدوام فإن كان هذا العالم تماما فى غاية التمام فلا محالة أن هناك الأشياء كلها التى هاهنا إلا أنها فيه بنوع أعلى و أشرف كما قلنا مرارا.

فثم سماء ذات حياة و فيها كواكب مثل هذه الكواكب التى فى هذه السماء غير أنها أنور و أكمل و ليس بينهما افتراق كما ترى هاهنا و ذلك أنها ليست جسمانية و هناك أرض ليست ذات سباخ لكنها كلها[482] عامرة و فيها الحيوانات كلها الطبيعية الأرضية التى هاهنا و فيها نبات مغروس فى الحياة و فيها بحار و إنها جارية[483] جريانا حيوانيا و فيها الحيوانات المائية كلها و هناك هواء و فيه حيوانات هوائية حية شبيهة بذلك الهواء و الأشياء التى هناك كلها حية و كيف لا يكون حية و هى فى عالم الحياة المحض لا يشوبها الموت البتة و طبائع الحيوان التى هناك مثل طبائع هذه الحيوانات إلا أن الطبيعة هناك أعلى و أشرف من هذه الطبيعة لأنها عقلية ليست حيوانية.

فمن أنكر قولنا و قال من أين يكون فى العالم الأعلى حيوان و سماء و سائر الأشياء التى ذكرناها قلنا إن العالم الأعلى هو الحى التام الذى فيه جميع الأشياء لأنه إبداع من المبدع الأول التام ففيه كل نفس و كل عقل

---

478 (3) الميمر الخامس كتاب أثولوجيا المطبوعة في حاشية القبسات ص 219
479 (4) أثولوجيا الميمر الثامن ص 245 من القبسات
480 (5) في أثولوجيا و هي النار الخفيفة
481 (6) في نسخة أثولوجيا فلا محالة أنها حياة
482 (1) في أثولوجيا لكنها حية عامرة
483 (2) في أثولوجيا و إنها جارية و ما يجري جريا حيوانيا إلخ أثولوجيا المطبوع في حواشي القبسات ص 247

و ليس هناک فقر و لا حاجة البتة لأن الأشياء التى هناک كلها مملوة غنى و حياة كأنها حياة تغلى و تفور و جرى حياة تلک الأشياء انما تنبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم و نقول

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 174

إنک تجد فى تلک الكيفية الواحدة طعم الحلاوة و الشراب و سائر الأشياء ذوات الطعوم و قواها و سائر الأشياء الطيبة الروائح و جميع الألوان الواقعة تحت البصر و جميع الأشياء الواقعة[484] تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت السمع أى اللحون كلها و أصناف الإيقاع و جميع الأشياء الواقعة تحت الحس.

و هذه كلها موجودة فى كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لأن تلک الكيفية حيوانية عقلية تسع جميع الكيفيات التى وصفناها و لا تضيق عن شي‌ء منها من غير أن يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها[485] ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلا منها قائم على حدة.

و قال فى الميمر[486] العاشر أن لكل صورة طبيعية فى هذا العالم فهى ذلک العالم إلا أنها هناک بنوع أفضل و أعلى و ذلک أنها هاهنا متعلقة بالهيولى و هى هناک بلا هيولى و كل صورة طبيعية هاهنا فهى صنم للصورة التى هناک الشبيهة بها فهناک سماء و أرض و حيوان و هواء و ماء و نار فإن كان هناک هذه الصور فلا محالة أن هناک نباتا أيضا إلى غير ذلک من كلماته و بياناته و نصوصه و إشاراته فى إثبات الصور فإنها كثيرة يؤدى ذكرها إلى التطويل و لو لا مخافة الأدب لبعد منهجها عما ألفه أذواق الطلاب لأوردتها جميعا لشرفها و عظم جدواها و لكن فيما نقلناه كفاية لطالب الاستبصار و لا ينفع لغيره التكرار[487]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 175

الإشراق السابع فى تتمة الشكوک فى إثبات الصور و التفصى عنها حسبما وجدناها فى مواضع متفرقة من أثولوجيا و التقطنا منه

فلنذكرها منتظمة متلخصة الأول: أنه إن كان فى العالم الأعلى نبات فكيف هو هناک و إن كان ثمة نار و أرض فكيف هما هناک فإنه لا يخلوا من أن يكونا هناک إما حيين و إما ميتين فإن كانا ميتين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليهما هناک و إن كانا حيين فكيف يحييان هناک.

---

484 (1) و جميع الأكوان الواقعة تحت اللمس

485 (2) في بعض النسخ من غير أن يختلط بعضها ببعض و ينفسد بعضها إلخ

486 (3) أثولوجيا معرفة الربوبية الطبعة الحجرية في حواشي القبسات ط ع ط 1312 ه ق ص 311 312 313

487 (4) و قد نقلنا كلمات هذا الفيلسوف في رسالة ألفناها في المثل النورية و البرزخ و قد حققنا نصوص هذا الكتاب و ظواهرها بما لا مزيد عليه

فأجاب: بقوله قلنا أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناک حی و ذلک أن فی النبات کلمة فاعلة محمولة علی حیاة فهی إذن لا محالة نفس ما و أحری أن یکون هذه الکلمة فی النبات الذی فی العالم الأعلی و هو النبات الأول إلا أن تلک الکلمة واحدة کلیة و هذه کثیرة متعلقات جزئیة فهو النبات الأول الحق و الذی دونه نبات ثانی و ثالث لأنه صنم لذلک النبات و إنما یحیی هذا بما یفیض علیه ذلک من حیاته.

فأما هذه الأرض فلها أیضا حیاة ما و کلمة فعالة کما وقعت الإشارة إلیه فإن کانت هذه الأرض الحسیة التی هی صنم حیة فبالحری أن یکون تلک الأرض العقلیة حیة أیضا و هی الأرض الأولی و أن یکون هذه أرضا ثانیة لها شبیهة بها[488].

الثانی: لم کانت هذه الحیوانات الغیر الناطقة هناک فإن کانت لأنها کریمة فما هناک أکرم جوهرا و أشرف.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج1، ص: 176

فأجاب: بأن العلة فی ذلک أن الباریء الأول واحد فقط من جمیع الجهات و أبدع العالم واحدا أیضا و لم یکن وحدانیة المبدع کوحدانیة المبدع و إلا لکانا شیئا واحدا و هو محال فلا بد من أن یکون فی وحدانیة المبتدع کثرة لأنه بعد الواحد الحق مطلقا فلا محالة أنه کثیر لأن الکثیر خلاف الواحد لأن الواحد هو التام و الکثیر هو الناقص و إن کان المفضول علیه فی حیز الکثرة فلا أقل من أن یکون اثنین و کل واحد من ذینک الاثنین یتکثر أیضا علی ما وصفناه و قد یوجد للاثنین الأولین حرکة و سکون و فیهما عقل و حیاة غیر أن ذلک العقل لیس هو کعقل واحد منفرد لکنه عقل فیه جمیع العقول و کلها منه و کل واحد من العقول فهو کثیر علی قدر کثرة العقول و أکثر منها.

فقد بان أنه لم یکن العالم الأعلی إذا صور کثیرة و إن کانت صور الحیوان کلها فیه.

الثالث: قد یجوز لجاعل أن یجعل الحیوانات الکریمة فی العالم الکریم فأما الحیوانات الدنیة فلن یجوز أن نقول إنها هناک.

فأجاب عنه بمثال واحد فقال إن الإنسان الذی فی العالم الأسفل لیس کالإنسان الذی فی العالم الأعلی فإن کان هذا الإنسان لیس مثل ذلک الإنسان فلم یکن سائر الحیوانات التی هناک مثل هذه بل تلک أکرم و أفضل.

---

[488] (1) أثولوجیا المطبوع في آخر القبسات 1312 ه ق باب النوادر من المیمر العاشر في تمامیة کل ما في عالم العقول ص 312 313 314

الرابع: ما بال الناطق العالى إذا صار هاهنا روى و فكر و سائر الحيوانات لا يروى و لا يفكر إذا صار هاهنا و هى كلها عقول.

أجاب: بأن العقل يختلف فإن العقل الذى فى الإنسان غير العقل الذى فى سائر الحيوان فإن كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة أن الروية و الفكرة فيها مختلفة و قد تجد فى سائر الحيوانات أعمالا ذهنية.

الخامس: إن كانت أعمال الحيوانات ذهنية فلم لم يكن أعمالها كلها بالسواء

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 177

و إن كان النطق علة للروية هاهنا فلم لم يكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه.

فأجاب: بأن اختلاف الحياة و العقول أنما هى لاختلاف حركات الحياة و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة إلا أن بعضها أنور و أظهر و أشرف من بعض و ذلك أن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشد نورا من بعض و منها ما هو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التى هاهنا إلهية و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة.

و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس و لا يمكن أن يكون الذى يعقل الفرس أنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال فى العقول الأولى.

فالعقل الأول إذا عقل شيئا ما كان هو و ما عقله شيئا واحدا فالعقل الأول لا يعقل شيئا لا عقل له بل يعقله عقلا نوعيا و حياة نوعية و كانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة فكذا العقل الشخصى ليس بعادم للعقل المرسل فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن فى بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول و كل جزء من أجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل فالعقل للشىء الذى هو عقله له هو الأشياء كلها بالقوة[489].

فإذا صار بالفعل صار خاصا و أخيرا بالفعل و إذا كان أخيرا بالفعل صار فرسا أو شيئا آخر من الحيوان و كلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حيا دنيا خسيسا و ذلك أن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل و ضعفت و خفيت بعض أفاعيلها العالية فحدثت منها حيوان أدنى ضعيف فإذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن

489 (1) في نسخة، د ط و آ ق فالعقل الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 178

فیحدث الأعضاء القویة بدلا عن قوته کما لبعض الحیوان أظفار و لبعضه مخالیب و لبعضه قرون و لبعضه أنیاب علی نحو نقصان قوة الحیاة فیه.

السادس إن کانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها فأین یذهب تلک القوة أو تلک النفس.

فأجاب بأنها تصیر إلی المکان الذی لم یفارقه و هو العالم العقلی و کذلک إذا فسد الجزء النفس البهیمی تسلک النفس التی کان فیها إلی أن تأتی العالم العقلی و إنما تأتی ذلک العالم لأن ذلک العالم مکان النفس و هو العقل و العقل لا یفارقه و العقل لیس فی مکان فالنفس إذا لیست فی مکان و لا یخلو عنها مکان.

فهذا ما أردنا إیراده من کلام هذا الفیلسوف الأعظم و الحمد لواهب العقل و الحیاة.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 179

المشهد الثالث فی النظر المختص بعلم المعاد

و فیه شواهد

الشاهد الأول: فی أحوال ما یتوقف علیه النشأة الثانیة

و فیه إشراقات

[الإشراق] الأول: فی قوابل التکوین

قد علمت أن وجود الأشیاء و صدورها عن التدبیر الأول علی ضربین الإبداع و هو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشارکة جهة القابلیة و التکوین و هو ما یتوقف علی صلوح القابل و لا بد فی العنایة من وجودهما جمیعا کما أقیم البرهان علیه فلا بد من وجود ما یقبل الکون بعد الکون و ما به یستصح و یتخصص حدوث بعد حدوث و هما المادة بإمکانها و استعدادها و الحرکة بتجددها و إعدادها.

علی أن الحکماء کلهم مجمعون علی أن موجد المحدثات کلها هو الباریء و کل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلل فی جحوده بل الکل إما بقضائه أو بقدره.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 180

فهو الفاعل الحقيقى فى إنشاء هذه النشأة إلا أنه شرع فى إنشائها و ما بعدها بعد استيفاء مراتب الموجودات فأبدع منه أولا مبادئها ثم أرجع إليه عوائدها فكانت النهاية على عكس البداية فكانت عقلا ثم نفسا ثم طبيعة ثم مادة فيعود متعاكسة كأنها تدور على نفسها جسما مصورا ثم نباتا ثم حيوانا ذا نفس ثم إنسانا ذا عقل فابتدأ الوجود من العقل و انتهى إلى العاقل و فيما بينهما مراتب و منازل.

و علة الشرف و الكمال هى الدنو من الحق المتعال ففى الابتداء كل ما تقدم كان أوفر اختصاصا و فى الانتهاء كل ما تأخر عن الهيولى فهو أقرب إلى أن يجد من الشرور خلاصا

الإشراق الثانى فى الدلالة على الأجسام الأستقسية و قبولها التركيب

لما كانت عناية الله غير واقعة إلى حد[490] و كانت سلسلة البسائط منتهية فى النزول إلى أقصاها و هى المادة الأولى فاقتضت إنشاء المركبات الجزئية القابلة للديمومية النوعية و أبدعت منها نفوسا قابلة للديمومية الشخصية فى النشأة الثانية[491].

ثم إن وجود العناصر تحت الفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هى قابلة للتركيب كما

ركبنا الماء بالتراب و حصل منهما الطين.

و أما المركبات التامة الطبيعية التى لا يتأتى إلا بقدرة الله فلما لم يتم وجودها إلا بكيفيات فعلية أو انفعالية لا بد لها من حرارة محللة مبددة و برودة جماعة مسكنة و رطوبة ذات انقياد للتخليق و التشكيل و يبوسة حافظة لما أفيد عليها من التقويم و التعديل فجادت العناية لوجود عناصر أربعة متضادة الأوصاف و الكيفيات ساكنة الطبيعة فى أماكن متخالفة بعضها فوق بعض بحسب ما يليق بها مرتبة ترتيبا بديعا منضدة نضدا عجيبا حيث جعل كل متشاركين فى كيفية واحدة فعلية أو انفعالية متجاورين.

و قد علمت بوجود الحركة المستلزمة لوجود السماء المقتضية لوجود الحدود و الأطراف و الجهات المصححة لوجود المستقيمات من الحركة.

---

[490] (1) في بعض النسخ غير واقفة إلى حد في بعض النسخ الأجسام الأسطقسية

[491] (2) يريد إثبات النفس بالمقدمتين إحداهما أن البسائط منتهية إلى البسائط و الثاني عدم وقوف الفيض و عدم تناهيها بدوا و ختما و في الأسفار مبحث النفس ط 1282 ه ق ص 1 2 اعلم أن عناية البارىء جل اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف حتى بلغ إلى أدنى البسائط و أخسها منزلة و لم يجز في عنايته وقوف الإفادة إلى حد لا يتجاوزه فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلخ و في الأسفار حذف جواب لما إما من الناسخ أو المصنف و يدل عليه عبارة هذا الكتاب و لا يحتاج إلى توجيهات طويلة ارتكبها المحقق السبزواري قده

فالعناصر ممكنة الانقلاب و الاستحالة فى صورها و كيفياتها لامتناع القول بالكمون و المحبة و الغلبة

الإشراق الثالث: فى لمية قبول العناصر للتكوين

و كيفية هذه الأجسام لقصور جواهرها و خسة صورها مما يتأتى منها التركيب و قبول الكون بعد الكون و هذا بخلاف أجرام العالية الأولية فإنها غير متأتية للكون الثانى لما لها من صورة كمالية يمكنها بحسب فطرتها الأولى عبادة الحق و طاعته طوعا من غير حاجة إلى اكتساب قوة أخرى و فطرة ثانية إذا الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لأن يكون عبدا عابدا له تعالى شاهدا لوجوده تعالى و وحدانيته.

فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة لكنها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لأجل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 182

تضاد صورها فى أوائل الكيفيات و إلا فالجسم بجسميته قابل للحياة غير متعصية عنها فلا بد لقبولها الحياة من الامتزاج الموجب لحصول كيفية المزاج المتوسطة بين التضاد البعيدة عن الأطراف الموجبة للموت و الفساد فيستفيد المركب حياة ما على قدر توسطه و بعده عن الأطراف و قربه من الأجرام العالية الحية بالحياة الذاتية.

فإن لم يمعن فى التوسط و الاعتدال و الاتحاد و هدم جانب التضاد يقبل[492] من العناية نوعا ضعيفا من الحياة كالحياة النباتية و ذلک بعد أن يستوفى درجات التراكيب الناقصة من الآثار العلوية كالسحب و الأدخنة و المطر و الثلج و الطل و الصقع و الرعد و البرق و الصاعقة ثم درجات المعادن كالزيبق و اليشم و البلور و الزاج و الملح و الزرنيخ و النوشادر و ما يتولد منها[493] من الأجسام السبعة المتطرفة و غيرها كاليواقيت.

حكمة عرشية

إن سأل سائل ما بال أمر البارىء لم يتوقف عند حصول هذه البسائط كلها و قد برزت بحصولها سعة قدرة البارىء و اتضح لمكانها الجود الإلهى إذ هى نهاية تدبير الأمر بل اتجه الأمر منه إلى إحداث المركبات الجزئية التى لا يستحق و لا واحد منها الديمومة الشخصية بذاته ثم قصارى أمرها الوصول إلى الذى هبط منه.

فنقول أولا إن هذه القشور الكثيفة و إن كانت خسيسة فليست بأشد خساسة من العدم البحت.

---

[492] (1) قبل من العناية نوعا ضعيفا، د ط آ ق

[493] (2) في بعض النسخ و ما يتولد من الأجسام

ثم إن إعادة ترتيب الحدوث من الحسيات إلى العقليات ممن له الخلق و الأمر ليست

بأقل خيرا و نفعا وجودا من ابتدائه بالسوق عن العقليات إلى الحسيات و لا أيضا فى هذا صعوبة ليست فى ذاك إذا لنا شي‏ء عن أفق الإبداع و إن تناهى فى الكثافة و الإظلام و التبرد و الجمود فليس بممتنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف.

أ و لا ترى أن الأرض و إن تمكنت فى الهوى و الاستثقال [و الاستقلال] و اشتدت قواها بمبالغ الإنزال فإنها بتأثير الشمس فيها و إشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادة للأقوات و طينة للاستحالات و لو كانت بكثافتها ممتنعة العود إلى اللطافة أو لقشريتها مستحيلة الصيرورة مادة للب الصورة لما كانت فى جوهرها بالحقيقة قوة منفعلة و لما حصل النقل فيها من القشور إلى الحبوب المزروعة و مادة للنبات و من الأقوات إلى نطف الحيوانات منشأ للأبناء و النبات و هكذا إلى أن ينتهى إلى اللباب المحض و العقل الصرف

الإشراق الرابع فى تكون النبات و الحكمة فيها

لما كان مزاج النبات أقرب إلى الاعتدال من مزاج المعادن فتخطى خطوة إلى جانب القدس و قد جرت سنة الله تعالى أن من قرب إليه شبرا قربه ذراعا فأفاد له خلعة صورة كمالية يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجماد.

فانظر كيف تمم الجود الواهب الحق نقصان الديمومة الشخصية فى هذا الصنف بإعطاء الديمومة النوعية فوفى قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساده بقوة مولدة قاطعة لفضلة من مادته ليكون مبدأ لشخص آخر.

و لما لم يحصل كماله الشخصى أول مرة لكون مادته جزءا لمادة شخص سابق

رتب له النامية الموجبة لزيادة فى الأقطار على نسبة مخفوظ لائقة.

و لما توقف فعلها على التغذى جعل لها الغاذية و جعل للغاذية خوادم من قوى أربع جاذبة يأتيها بما يتصرف فيه و هاضمة محللة للغذاء معدة إياها لتصرف الغاذية و ماسكة تحفظها مدة لتصرف المتصرف و دافعة لما لا يقبل المشابهة.

اعلم أن الحكماء حيث جعلوا المولدة و المصورة و غيرها قوى للنفس الإنسانية و النفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الأعضاء فاستشكل هذا بعض الناس بأن القول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة[494] قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع.

فأجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوث النفس لجواز قدمها كما ذهب إليه بعض الفلاسفة.

و تارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليين.

و تارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود الحيوانى بل من قوى النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأى البعض.

و تارة بتصييرها من قوى نفس الأم.

و شىء من هذه الوجوه لا يسمن و لا يغنى و هكذا اضطرب كلامهم فى أن الجامع لأجزاء البدن هل هو الحافظ لها أم لا و فى أنه نفس المولود أم لا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 185

فذهب الإمام الرازى إلى أن الجامع نفس الأبوين ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ثم إنها يصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجة على أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها أنه قال كيف أبرهن على ما ليس و بناء هذه الأقوال كلها على عدم العثور و الاطلاع على كيفية الحركات الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة و تلازمهما و قد مرت الإشارة إلى أن المادة باستعدادها علة مصححة لتشخص الصورة و الصورة بجوهرها العقلى علة موجبة لمادة غير الأولى لبقائها و هكذا تسلسلت المواد بالصور و الصور بالمواد فالجامع فى كل حين غير الحافظ لأن الأول معد محرك حسب تحركه و

[494] (1) و قد بين المصنف العلامة أعلى الله مقامه هذا المبحث في الأسفار على التفصيل التام و قد ذكر جميع الشبهات و أجاب عنها و بسط هذه المسألة في المبدإ و المعاد أيضا ط گ 1316 ه ق ص 166 إلى 169 شرح الهداية ط 1313 ه ق گ ص 183 184 185 كتاب الأسفار سفر الرابع علم النفس 1282 ه ق ص 25 62 27

الثانى موجب ممسک حسب ثباته و بقائه و هکذا فى کل صور طبيعية أو نفسية إذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادة التى شأنها الانصرام و جهة بقاء و دوام لأجل تعلقه بالواهب التام[495].

فالمقوم من الصورة للمادة غير المتجدد فيها بوجه و عينه بوجه کما نبهناک عليه مرارا ثم إن العلامة الطوسى بعد أن زيف قول الشارح القديم للإشارات ب أن تصرف نفس المولود فى المادة التى تصرفت فيها نفس الوالد و تفويض التدبير من قوة أو نفس بعد مدة إلى أخرى مستحيلة لأن تفويض أحد الفاعلين مادة صنعه إلى آخر ينوب عنه فى تتميم فعله أنما جاز فى الأفاعيل الغير الطبيعية بين فاعلين يفعلان بإرادة متجددة دون الطبيعية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوکية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 186

أجاب[496] عن أصل الإشکال ب أن ما يقتضيه القوانين الحکمية أن نفس الأبوين تفرز من مواد الغذاء بقوتها المولدة مادة مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة و تصييرها إنسانا بالقوة و هى صورة حافظة لمزاج المنى کالصورة المعدنية ثم المنى يتزاءد کمالا فى الرحم بحسب استعدادات يکتسبها إلى أن يصير مستعدة لقبول نفس أکمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية و هکذا إلى أن يصير مستعدة لقبول نفس أکمل يصدر منها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية فيتم البدن و يتکمل إلى أن يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و يبقى مدبرة إلى أن يحمل الأجل[497].

و قال فتبين أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المنضافة إلى أن يتم إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود.

فقول الشيخ إنهما واحد بهذا الاعتبار و قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول.

هذا تلخيص ما ذکره و فيه أمور صحيحة إلا أنه لم يتبين عنه ما تحيروا فيه من أن هذه الأفاعيل المترتبة من الحفظ و التغذية و التصوير و الإنماء و الإحساس و النطق أ هى کلها صادرة من کلمة فاعلة لها قوى متعددة متجددة الحدوث أو هى کلمات فعالة متعددة متفاضلة فى الکمال.

495 (1) و المحقق الشارح لمقاصد كتاب الإشارات و التنبيهات ذكر هذه المسألة على وجه لا يرد عليه شيء من الإيرادات التي ذكرها المصنف العلامة و لكن المحقق حيث لا يقول بالحركة الذاتية و التحول في الجواهر لا يمكنه المصير إلى ما حققه قده

496 (1) فإن شئت تفصيل كلام المحقق الطوسي فراجع شرحه على إشارات الشيخ الجزء الثاني في علم الطبيعة شرح إشارات ط 1378 ه ق ص 301 إلى 304

497 (2) و يتكامل إلى أن يحل الأجل

فإن كان الأول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطلة عن فعلها الخاص مدة و هذا يخالف قواعدهم و إن كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح

القديم[498] من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه إلى الآخر و إن كان هناك فساد صورة سابقة و تكون صورة لاحقة فكيف اتجه تكامل الاستعداد إلى الفساد و الفطرة حاكمة بأن التوجه إلى الكمال ينافى الفساد و الاضمحلال فقوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلين متناقضين فيها.

و أما ما ذكر الأطباء من أن الحرارة الغريزية موجب الحياة و الموت جميعا فوجه ذلك بأن فعل تلك الحرارة ليس بالذات إلا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع فى حفظ الحياة ما دامت الرطوبات زائدة فى بدن الحى ضار ما دامت ناقصة ففعلها شى‌ء واحد دائما و كل واحد من النفع و الضر فعلها بالعرض و أما فعل الصورة فى مادتها فليس إلا التكميل و الحفظ.

و كل من له قدم راسخ فى الحكمة يعرف أن الأفاعيل الطبيعية متوجهة بالذات إلى ما هو خير و كمال و لا يتوجه شى‌ء من الحركات الطبيعية نحو شى‌ء مناف لها مضاد بل الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى كما يشهد به الكشف الأتم.

فالتحقيق فى هذا المقام يتوقف على ما لوحنا إليه سابقا من حال اشتداد الطبيعة و سلوكها الجوهرى الاتصالى حسب ما يقتضيه البراهين[499]

الإشراق الخامس فى تكون الحيوان

إذا امتزج العناصر امتزاجا أتم من النبات قبلت من الواهب كمالا أشرف و هى النفس الحيوانية و حد النفس على ما يعم الأرضيات هى كمال أول لجسم طبيعى

آلى ذى حياة بالقوة.

---

498 (1) الشارح المقدم، د ط في نسخة فكيف أنجز تكامل

499 (2) في أكثر النسخ و هذه النفس و قواها بعد استيفاء القوي النباتية تنقسم إلى

فالكمال جنس يعم المحدود و غيره لأنه عبارة عما يتم به النوع و هو و إن كان من باب المضاف إلا أنه يصلح لأن يكون جنسا للمسمى بالنفس لأن الحد ليس لحقيقتها الجوهرية بل لمفهوم النفسية و هى إضافة خاصة.

و احترز بالأول عن كمالات ثوانى كالعلم و غيرها من الأفاعيل و اللوازم و بالطبيعى عن الكمال للجسم الصناعى و بالآلى عن صور العناصر و المعادن إذ المراد به اشتمال الجسم على آلات و قوى نفسانية لا على مجرد أجزاء مختلفة و بقيد ذى حياة بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى و الكواكب و الأفلاک الجزئية كالجوارح و التداوير عنده بمنزلة الآلات و قواها كالفروع للنفس.

و أما عند الذاهبين إلى أن لكل كرة من الفلكيات نفسا على حدة فلا حاجة إلى هذا التقييد و لهذا لم يذكره الأكثرون.

و ذكر بعضهم كأبى البركات عوض قولهم آلى فيقال كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة.

و زادوا فى الحيوانات الأرضية قولهم من شأنه أن يحس و يحرک.

و هذه النفس و قواها[500] بعد استيفاء القوى النباتية ينقسم إلى مدركة و محركة و المحركة إما باعثة على الحركة أو فاعلة لها و الباعثة هى الشوقية المذعنة لمدركات الخيال أو الوهم أو العقل العملى بتوسطهما فيحمل الإدراک لها على أن ينبعث إلى طلب أو هرب بحسب السوانح و لها شعبتان شهوانية باعثة على جلب الضرورى

أو النافع طلبا للذة و غضبية حاملة على دفع و هرب من الضار طلبا للانتقام و تخدمها قوة منبثة فى الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشنج العضلات بجذب الأوتار و الرباطات و إرخائها و تمديدها.

تبصرة

فللحركات الاختيارية مباد مترتبة أبعدها عن عالم الحركة و المادة الخيال أو الوهم أو ما فوقهما ثم القوة الشوقية و ما بعدها و قبل الفاعلة قوة أخرى يسمى بالإرادة أو الكراهة.

---

[500] (1) و قد ذكر المصنف العلامة قده هذا البحث مفصلا في الأسفار الأربعة مباحث النفس ص 24 25 26 و المبدإ و المعاد ص 169 170 و شرح الهداية و سائر تصانيفه فليرجع إلى شرح الهداية ط گ 1313 ه ق 183 إلى 185

استنارة عرشية

[501] الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية فى أن لها مباد مترتبة بعضها من عالم العقل و التأثير و بعضها من عالم النفس[502] و التدبير و أدناها من عالم الطبيعة و التسخير و الكل بقضاء الله و التقدير و قد تبين هذا مما سبق.

و الفارق بين تحريكات الحيوان و بين غيرها أن فى الحيوان إرادة متفننة حسب دواعيه و قواه المختلفة لتركبه من العناصر المتضادة و إرادة غيره على نظام واحد لبساطته و هكذا النبات و إن كان مركبا ذا قوى متعددة إلا أن للجميع مذهبا واحدا و لا حاجة لها كثيرا إلى الأسباب الخارجة عن ذاتها و دواع مختلفة خارجة عن قصدها.

عناية إلهية

الحكمة فى وجود هذه القوى من لدن ألطفها إلى أكدرها أما فى الحيوان

فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصى و النوعى و أما فى الإنسان فهذه المحافظة مع ما يتوسل بها الشخص إلى اكتساب الخير الحقيقى و الكمال الأبدى بحسب العلم و العمل.

فالعناية الأزلية جعلت فى جبلة الحيوانات داعية الجوع و العطش ليدعو نفوسها إلى الأكل و الشرب ليخلف بدلا عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدائم التحلل و الذوبان لأجل استيلاء الحرارة الغريزية الحاصلة فيه من نار الطبيعة و جعلت لنفوسها أيضا الآلام و الأوجاع عند الآفات العارضية لأبدانها لتحرض[503] النفوس على حفظ الأبدان من الآفات إلى أجل معلوم.

حكمة مشرقية

. قد ورد فى الكتاب الإلهى فى أهل النشأة الآخرة لَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيها بُكْرَةً وَ عَشِيًّا[504] و هو رزق خاص فى وقت معلوم و هذا لا ينافى قوله أُكُلُها دائِمٌ[505] كما هو معلوم عند الطبيعيين من أن الإنسان إذا أكل الطعام حتى

---

501 (1) في بعض النسخ المصححة إشارة مشرقية و في بعض استنارة مشرقية
502 (2) و بعضها من عالم الأمر و التدبير، د ط
503 (1) لتحريص النفوس، آ ق ل ن
504 (2) سورة مريم 19 آية 62\i لا يَسْمَعُونَ فِيها لَغْواً إِلَّا سَلاماً\E
505 (3) سورة الرعد 13 آية 35\i تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ أُكُلُها دائِمٌ\E

يشبع فذلك ليس بغذاء و لا أكل على الحقيقة و إنما هو كالجابى الجامع للمال فى خزائنه و هى المعدة فإذا اختزنت ما فيها و رفعت يده فحينئذ يتولاها الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال إلى حال و تغذى البدن بها فى كل نفس فهو لا يزال فى غذاء دائم و لو لا ذلك لبطلت الحكمة فى ترتيب نشأة كل متغذ و الله حكيم فإذا خلت الخزانة حرك[٥٠٦] بالطبع الجابى إلى تحصيل ما يملأها به و لا يزال الأمر هكذا أبدا فهذا صورة الغذاء فى كل نفس دنيا و آخرة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 191

و كذلك أهل النار وصفهم الله بالأكل و الشرب على هذا الحد إلا أنها دار بلاء فيأكلون و يشربون عن جوع و عطش و أهل الجنة يأكلون و يشربون عن شهوة و لذة فإنهم ما يتناولون الشيء المسمى غذاء إلا عن علم بأن الزمان الذى كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع إلى الطبيعة بما يدبره فلا يزال فى لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة إلى طلب و حاجة للكشف الذى هم عليه.

بخلاف أهل النار فإنهم فى حجاب عن هذا فيتألمون دائما و يجوعون و يظمئون فلا لذة إلا العلم و لا ألم إلا الجهل و تحت هذا سر[٥٠٧].

الإشراق السادس ثم خلق الله للحيوان قوى أخرى إدراكية من الحواس الظاهرة و غيرها ليميز الملائم عن المنافر و النافع عن الضار

فيطلب أحدهما بالشهوة و يهرب عن الآخر بالغضب رحمة من الله على عباده و هى منقسمة إلى ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة.

أما الظاهرة فهى اللمس و الذوق و الشم و السمع و البصر و الأخيران ألطف هذه الحواس[٥٠٨] كاد أن يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة و الحركة و البصر أشرفهما و الكلام فيه طويل.

حكمة عرشية

و مما ذكره الشيخ فى القانون أن هاتين القوتين لا لذة لهما فى محسوسيهما و لا ألم بخلاف البواقى[٥٠٩].

---

[506] (4) حرك الطبع الجابي، آ ق ا س م ن

[507] (1) هذا غير مناف لما يذكره في أواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من أهل النار بعد مدة كثيرة و خروج جماعة من الفسقة عن النار لأنه قد يكون التنعم من وجه و العذاب من وجه آخر

[508] (2) كادتا أن تكون، د ط خ ل

[509] (3) في بعض النسخ و كذلك في النسخ القانون أن هاتين الحاستين و لا لذة في محسوسهما

فعجزت عن دركه شراح القانون و اعترضوا عليه و طال الكلام بينهم جرحا و تعديلا و لم يأتوا عن آخرهم بشى‌ء يطمئن به القلب[510].

و فيما قسم لنا من الملكوت أن الحيوان بما هو حيوان تتقوم مادة حياته من الكيفيات الملموسة و هذه أولى مرتبة الحيوانية التى لا يخلو منها حيوان كما لا يخلو حيوان من قوة اللمس لأن المدرک من كل شى‌ء و الشاعر من كل حى قوة من باب ما يدركه و آلة من جنس ما يشعر به و يحضر عنده إذ به يخرج من القوة إلى الفعل فالملائم و المنافر للحيوان بما هو حيوان و لأدنى الحيوانات أولا و بالذات أنما هما من مدركات قوة اللمس لأنها يتقوم بها بدنه.

ثم مدركات الذائقة فى الحيوانات المرتفعة درجتها قليلا عن أدنى المراتب فيفتقر إلى أغذية مخصوصة و إلى قوة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذى و يزداد به بدنه من المذوقات و تالى الكيفيتين فى الملائمة و المنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف الأعضاء كالأرواح البخارية.

و أما مدركات السامعة و الباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان إليها حاجة قريبة لأن بدنه ليس مركبا من الأصوات و لا من الأضواء و لا الألوان و لا شک فى أن آلات الحساسة جسم حيوانى و اللذة هى إدراک الملائم للجسد الحيوانى إما الملموس أو المذوق أو المشموم لا الأصوات و الأنوار بل هى ملائمة للنفس التى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 193

هى من عالم النور كما سيجى‌ء و قس عليها حال الألم.

و مما يؤكد ما ذكرنا أن جنس الحيوان مدة مديدة فى الموضع المظلم الخالى عن الصوت لا يوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن المطعوم أياما قلائل و الشم ضرب من الطعم قد يصير بدلا منه فى بعض الحيوان أحيانا و فى الجن دائما.

---

[510] (1) و من أراد تفصيل ما ذكره الشيخ في القانون و ما أورد عليه فليرجع كتاب المبدإ و المعاد 1313 ه ق ص 174 175 176 كتاب الجواهر و الأعراض من الأسفار 1282 ه ق بحث الكيفيات و منها الألم و اللذت ص 176 و كتاب شرح الهداية الأثيرية ص 193 94 195 و اعلم أن الشيخ ذكر هذه المسألة في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس كتاب الشفاء ط 1305 ه ق ص 452 453 بقوله إن الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها و لا ألم و منها ما يتلذ[يلتذ] و يتألم بتوسط المحسوسات و أشكل عليه الإمام في كتاب المباحث و كذا اعترض عليه الشارح المسيحي و رد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات القانون و أظهر إغلاط الإمام الرازي الغير المرضي و الشارح المسيحي

الإشراق السابع فى الإشارة إلى المدارك الباطنة

و هى: خمسة لكنها ثلاثة أقسام مدرک و حافظ و متصرف.

و القسم الأول إما مدرک للصور و إما مدرک للمعانى و کذا الثانى[511] إما حافظ للصور و إما حافظ للمعانى.

فمدرک الصور يسمى بالحس المشترک و بنطاسيا أى لوح النفس و هى قوة متعلقة بمقدم التجويف الأول من الدماغ و لولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذا السكر أبيض حلو على سبيل المشاهدة و لا أمكنت مشاهدة النقطة الجوالة بسرعة دائرة و القطرة النازلة خطأ مستقيما لأن المشاهدة بالبصر ليست إلا للمقابل و ما قابل منهما إلا نقطة و قطرة و حافظها قوة يسمى بالخيال.

و المصورة تعلقها بآخر التجويف المقدم يجتمع عندها مثل المحسوسات و يبقى فيها و إن غابت مؤداها عن الحواس غيبة طويلة[512] فهى خزانة بنطاسيا و سيأتى الحق فيها.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 194

و قيل فى تغاير هاتين القوتين إن قوة القبول غير قوة الحفظ فرب قابل غير حافظ فإن القبول انفعال و الحفظ فعل و هما مقولتان[513] فهاتان متغايرتان.

و أما مدرک المعانى و الأحكام الجزئية فمنه الوهم الرئيس للقوى الإدراكية كالشوقية للقوى التحريكية و أخص مواضعه آخر التجويف الأوسط من الدماغ و منه القوة الذاكرة و المسترجعة و هى قوة فى آخر تجاويف الدماغ تحفظ ما يدركه الوهم أو يذعنه نسبتها إليه المصورة إلى الحس المشترک و نسبة هاتين إلى عالم النفس كنسبة القلم و اللوح إلى عالم الإنسان الكبير و أما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض أو تركيب المعانى كذلک أو تركيب أحد القبيلين بالآخر و له الفعل و الإدراک الفعل له و الإدراک لمستعملة سميت متخيلة فى الحسيات و متفكرة عند استعمال العقل إياها فى العقليات و موضعها فى التجويف الأوسط عند الدودة.

و لكل من هذه القوى و الآلات روح يختص بها و هو جرم حار لطيف حادث عن صفو الأخلاط الأربعة شبيهة فى الصفاء و اللطافة بالفلک الخالى عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الأضداد.

---

511 (1) في نسخة، د ط و آ ق و كذا جميع النسخ التي رأينا و القسم الأول إما مدرك للصور و إما مدرك للمعاني و كذا الثاني و ليس في هذه النسخ بعد كذا الثاني إما حافظ للصور و إما حافظ للمعاني و ليس بلازم كما لا يخفى و في نسخة، د ط إما مدرك للصورة

512 (2) ليس في النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة و إن غابت مؤداها عن الحواس غيبة طويلة

513 (1) ليس في النسخ الموجودة عندنا لفظة فهاتان

فهذا فى مراتب العود كهو فى مراتب البدو و لهذا يحتمل[514] القوى المدركة و المحركة كالفلک يقبل آثار العقول و النفوس.

تنبيه

و اعلم أن وحدة الذاكرة اعتبارية لتركيب الذكر من فعل قوتين إدراک لاحق و حفظ سابق و كذا المسترجعة لتركب الاسترجاع من إدراک و حفظ و تصرف بالمراجعة إلى الخزانة فى تفتيش المخزونات فلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

ظن و إنما يهدى الناس إلى اختصاص كل قوة بآلة اختلالها عند تطرق الآفة إلى آلتها و الدليل على تعددها بقاء بعض دون بعض.

فقد أصاب الشيخ فيما قال[515] فى الشفاء يشبه أن يكون القوة الوهمية[516] هى بعينها المفكرة و المتخيلة و المتذكرة و هى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و أفعالها متخيلة و متذكرة فيكون مفكرة بما يعمل فى الصور و المعانى و متذكرة بما ينتهى إليه عملها انتهى.

و أخطأ من ظن من الناظرين فى كلامه[517] أنه متردد فى أمر القوى و لم يفهم غرضه إذ معناه أن للوهم رئاسة على هذه القوى و هى جنوده و خدمه.

حكمة مشرقية

و فى المقام سر آخر لوحنا إليه فيما سبق من كيفية نسبة كل عال إلى سافله فالنفس و إن كانت ناطقة عقلية من عالم آخر أعلى من هذا العالم فلها نحو من الاتحاد بقواها و إن كانت بدنية و ذلک لا ينافى تقدسها عن المواد بالكلية بحسب

---

[514] (2) و هذا مما يحمل القوى المدركة، د ط

[515] (1) و إن شئت تفصيل هذا البحث فلترجع كتاب الأسفار مباحث النفس ط گ ص 52 53 شرح الهداية ط گ ص 202 إلى 204 المبدإ و المعاد ص 179 إلى 181

[516] (2) قال في كتاب القانون أيضا هل القوة الحافظة و المتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب

[517] (3) طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية 1305 ه ق ط ص 198 إلى 200 و اعلمأن الفاضل الشارح المتقدم للإشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس طبيعيات الشفاء يشبه أن يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة و المتخيلة و المتذكرة و هي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و أفعالها متخيلة و متذكرة فهذه حكاية ألفاظه و ذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى و الفاضل الشارح زعم أن الشيخ كان مترددا في أمر القوى و الحق أن كلام الشيخ في هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسي و مصنف هذا الكتاب، آ ش الجزء الثاني شرح إشارات ط 1378 ه ق ص 347 348 349

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 196

وجودها المفارقى الذى هو غيب غيوبها فلها تارة تفرد بذاتها و غناء عما سوى بارئها و لها أيضا نزول إلى درجة القوى و الآلات من غير نقص يلحقها لأجل ذلک بل يزيدها كمالا.

فمن شبهها كأتباع جالينوس فما عرفها و من جردها بالكلية من غير تشبيه فنظر إليها بالعين العوراء كالرهابين المعطلين لها عن عالم التدبير و التحريک فما رعوها حق رعايتها.

و الكامل المحقق من له عين صحيحة لها مجمع النورين فلا يعطل بصيرته عن إدراک النشأتين فيعرف سر العالمين.

حكمة عرشية

النفس ليست بجرم لأن الأجرام كلها متساوية فى الجرمية فلو كانت النفس جرما لكان كل جرم ذا نفس و لو كانت مزاجا و علمت أنه من جنس الكيفيات الأربع لكان صدور أفاعيل الحياة عنها قبل انكسار سورتها أولى إذ ليس فيه إلا توسط مقتضيات البسائط و كيف يكون النفس مزاجا و يحفظ بها المزاج فى المتضادات المتداعية للانفكاک و هى التى تجبرها للالتيام.

ثم إنه يمانعها كثيرا عن التحريک أو عن جهته و يتغير أيضا عند اللمس إلى الضد فالمعدوم كيف ينال شيئا و ليست بطبيعة جرمية لما دريت أنها سيالة و النفس علمت أن ذاتها باقية اللهم إلا فى الحيوان الذى لم يكن بقاء ذاته معلوما[518].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 197

حكمة مشرقية

قد ألهمنى الله بفضله و إنعامه برهانا مشرقيا على تجرد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد و عوارضها بأنها ذات قوة تدرک الأشباح و الصور المثالية فإنها ليست من ذوات الأوضاع التى قبلت الإشارة الحسية أصلا فهى ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر فموضوعها الذى قامت به كذلک إذ كل جسم و جسمانى فهو من ذوات الأوضاع بالذات أو بالعرض فما يقوم به يكون تابعا له فى الوضع و قبول الإشارة الحسية فلو كانت قوة

---

518 (1) و مراده من الحيوان الذي ليس بقاء ذاته معلوما هو الحيوان الذي لم يبلغ درجة تجرد الخيالي كالخراطين بناء على ما ذكرناه لا يرد عليه ما أورد عليه بعض الفضلاء كيف و هو ره قد بسط القول في إثبات تجرد الحيوانات تجردا برزخيا لا عقليا و إن ذهب إلى إثباته بعض أئمة الكشف و الله أعلم

الخيال حالة فى مادة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للإشارة الحسية بوجه ما و بطلان التالى يستلزم بطلان المقدم و الملازمة بينه.

و أما تعيين موضع من مواضع البدن للإدراک الباطنى فهو بمجرد جهة المناسبة و الإعداد فإن التحريكات البدنية مما يهييء النفس للعبور من هذا العالم إلى عالم آخر[519]

وهم و إزاحة

و لا حد أن يقول: يجوز أن يكون نسبة هذه الصور إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل لا نسبة الحال إلى المحل كما سبق فى مباحث الوجود الذهنى.

لكنا ندفعه بأن الجسم و قواه لا يفعل إلا فيما له وضع بالقياس إلى مادتها و الصور التى يدركها القوة الخيالية ليست كذلک و كما أن فاعل الأجسام الطبيعية و مقوماتها لا يمكن أن يكون متعلق الوجود بهذه الأجسام كما بين كذلک مبدأ صورها المنتزعة عن المواد يجب أن لا يكون ماديا فآمن بوجود عالم آخر و اغتنم و

سينفعک هذا إن شاء الله[520].

حكمة مشرقية

النفس من حيث نفسيتها نار معنوية من نار الله الموقدة التى تطلع[521] على الأفئدة.

و لهذا خلقت من نفخة الصور فإذا نفخ فى الصور المستعدة للاشتعال النفسانى تعلقت بها شعلة ملكوتية نفسانية.

و النفس بعد استكمالها و ترقيها إلى مقام الروح يصير نارها نورا محضا لا ظلمة فيه و لا إحراق معه و عند تنزلها إلى مقام الطبيعة يصير نورها نارا [الله المؤصدة] مؤصدة فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ[522].

حكمة مشرقية

---

519 (1) فيما ذكره إشارة إلى بطلان قول بهمنيار و الشيخ في بيان إثبات محل القوى المدركة للحيوان

520 (1) في مباحث المعاد الجسماني على طريقة الحقة لا الطريقة التي بنى عليها الشيخ الإشراق إثبات معاد الجسماني و حشر الأجساد

521 (2) سورة 104 آية 6 7

522 (3) سورة 104 آية 8 9

النفخة نفختان: نفخة تطفئ النار و نفخة أخرى تشعلها فوجود النفس و بقاؤها من النفس الرحمانى و هو انبساط الفيض عن مهب رياح الوجود و كذا زوالها و فناؤها و تحت هذا سر آخر.

فعلم أن ما ورد فى لسان بعض الأقدمين أن النفس نار أو شرر أو هواء لا يجب أن يحمل على التجوز فى اللفظ و كذا الحال فيما صدر[٥٢٣] عن صاحب

شريعتنا[٥٢٤]

الإشراق الثامن فى تكون الإنسان و قوى نفسه

إن العناصر إذا صفت و امتزجت امتزاجا قريبا من الاعتدال جدا و سلكت طريقا إلى الكمال أكثر مما سلكه الكائن النباتى و الحيوانى جدا و قطعت من القوس العروجى أكثر مما قطعه سائر النفوس و الصور اختصت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لسائر القوى النباتية و الحيوانية فإن نسبة الكمال إلى الكمال كنسبة القابل إلى القابل فإذا بلغت المواد بأمزجتها غاية الاستعداد و توسطت غاية التوسط الممكن من تضاد الأطراف فاعتدلت و تشبهت فى اعتدال كيفياتها الهادم لقوة التضاد بالسبع الشداد[٥٢٥] الخالية عن الأضداد استعدت لقبول فيض أكمل و جوهر أعلى فقبلت من التأثير الإلهى ما قبله الجرم السماوى و العرش الرحمانى من قوة روحانية مدركة للكليات و الجزئيات متصرفة فى المعانى و الصور.

فهى فى الإنسان كمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة من جهة ما يدرك الأمور الكلية و يفعل الأعمال الفكرية فلها باعتبار ما يخصها من القبول عما فوقها و الفعل فيما دونها قوتان علامة و عمالة فبالأولى تدرك التصورات و التصديقات و يعتقد الحق و الباطل فيما يعقل و يدرك و يسمى بالعقل النظرى.

و بالثانية يستنبط الصناعات الإنسانية و يعتقد الجميل و القبيح فيما يفعل و يترك

523 (4) اعلم أن الشيخ طاب ثراه نقل الأقوال الواردة في النفس و زيفها و المصنف أول هذه الأقوال

524 (1) و إن شئت تفصيل الأقوال الواردة في النفس فارجع إلى كتاب الأسفار الأربعة السفر الرابع ط گ ص 65

525 (2) هذا الاصطلاح السبع الشداد مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و أفضل الأوصياء المحققين علي ع قد نقل أصحاب الحديث \iٌ: سئل علي ع عن العالم العلوي فقال صور عارية عن المواد خالية عن القوة و الاستعداد و قال ع في حق الإنسان المستكمل بالعلم و العمل و السالك المكمل بالحكمتين و إذا اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد و قد شابهت بها السبع الشداد إلخ\E
في نسخة العادم

و يسمى بالعقل العملى و هى التى يستعمل الفكر و الروية فى الأفعال و الصنائع مختاره للخير أو ما يظن خيرا و لها الجربزة و البلاهة.

و المتوسط بينهما المسمى بالحكمة و هى من الأخلاق لا من العلوم المنقسمة إلى الحكمتين العملية و النظرية لأنها و خصوصا الأخيرة منها كلما كانت أكثر كانت أفضل.

و هذه القوة خادمة للنظرية مستخدمة[٥٢٦] بها فى كثير من الأمور و يكون الرأى الكلى عند النظرى و الرأى الجزئى عند العملى المعد نحو المعمول.

حكمة مشرقية

النفس عند بلوغها إلى كمالها العقلى و استغنائها عن الحركات و الأفكار يصير قوتاها واحدة فيصير علمها عملا و عملها علما كما أن العلم و القدرة فى المفارقات بالنسبة إلى ما تحتها واحد.

تبصرة

إن للإنسان من بين الكائنات خواص و لوازم عجيبة و أخص خواصه تصور المعانى المجردة من المواد كل التجريد و التوصل إلى معرفة المجهولات العقلية من المعلومات بالفكر و الروية.

ثم إن له تصرفا فى أمور جزئية و تصرفا فى أمور كلية.

و الثانى فيه اعتقاد فقط من غير أن تصير سببا لفعل دون فعل إلا بضم آراء جزئية فإذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوة المروية قوى أخرى فى أفعالها البدنية من الحركات الاختيارية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 201

أولاها الشوقية الباعثة و أخيرتها الفاعلة المحركة للعضلات بالمباشرة و كل هذه يستمد فى الابتداء من القوة المتصرفة فى الكليات بإعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمد من التى بعدها فى صغريات القياس و النتيجة الجزئية.

فللنفس فى ذاتها قوتان نظرية و عملية كما تقدم تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر و هى للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجميل و القبيح و المباح فلهما شدة و ضعف فى الفعليات و رأى و ظن فى

---

[526] (1) مستمدة بها كذا وجدنا في بعض النسخ المقروة على الأساتيد

العقليات و العقل العملى يحتاج فى أفعاله كلها إلى البدن هاهنا إلا نادرا كإصابة العين من بعض النفوس الشريرة.

و أما الأفعال الخارقة للعادات من المتجردين الكاملين فهى فى مقام أخرى.

و أما النظرى فله حاجة إليه و إلى العملى ابتداء لا دائما بلى قد يكتفى بذاته هاهنا كما فى النشأة الآخرة إن كان الإنسان من صنف[527] الأعالى و المقربين.

و أما إن كان من أصحاب اليمين فمبدأ أفاعيله و تصوراته العقل العملى و به يكون سعادته فى الآخرة لما سنبين أن الجنة و أشجارها و أنهارها و حورها و قصورها و سائر الأمثلة الأخروية منبعثة من تصورات النفس الجزئية و شهواتها كما أشير إليه فى قوله تعالى وَ لَكُمْ فِيها ما تَدَّعُونَ[528] و قوله فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ[529].

و إن كان من أهل الشقاوة فالقياس هكذا فى كون العملى منشأ للتعذب بما يخرجه و يكتسب بيده من حميم و تصلية[530] جحيم فجوهر النفس مستعد لأن يستكمل ضربا من الاستكمال و يتنور بذاته و بما هو فوق ذاته بالعقل النظرى و لأن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 202

يتحرز عن الآفات و يتجرد عن الظلمات بالعقل العملى إن شاء الله و لكل منهما مراتب أربع

الإشراق التاسع فى أولى مراتب العقل النظرى

و هى ما يكون للنفس بحسب أصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوها عن كل صورة.

و لهذا يقال لها العقل الهيولانى إذ لها فى هذه المرتبة وجود عقلى بالقوة كما أن للهيولى الأولى وجود حسى بالقوة فجوهرية النفس فى أول الكون كجوهرية الهيولى[531] ضعيفة شبيهة بالعرضية بل أضعف منها لأنها قوة محضة.

---

527 (1) من صف الأعالي، د ط

528 (2) سورة 41 آية 31

529 (3) سورة 43 آية 71

530 (4) سورة 56 آية 93- 94

531 (1) و هذا من أقوى الأدلة على أن النفس تتحول من مرتبة إلى أن يصير عقلا تاما بالفعل و منشأ تحولات النفس من مرتبة الطبيعة إلى فنائها في الله و بقائها به هي الحركة الجوهرية و التحول الذاتية و قد قرر في مقره أن الكون و الفساد في الصور المجردة محال و قد حققنا هذا البرهان في حواشي هذا الكتاب

و لعلك[532] تقول: هى عالمة بذاتها و بقواها علما فطريا غير مكتسب فكيف يكون فى أصل الفطرة قوة محضة.

فاسمع: أن فطرة الإنسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان أول فطرة الإنسان لاختلاف الفطر و النشئات و كلامنا فى مبدإ نشو الإنسان بما هو إنسان أى جوهر ناطق فله قوة وجود يخصه و كمالية بحسبه و لعلمه أيضا قوة و كمالية فعلمه بذاته و بالأشياء عين وجود ذاته و وجود الأشياء لذاته لأن وجوده

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 203

وجود عقلى و الحاصل للأمر العقلى لا يكون إلا أمرا عقليا فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة أيضا بالقوة فعلمه بذاته و بما هو حاصل لذاته فى ابتداء النشأة قوة علم بالذات و بالغير و كلما كانت القوة العاقلة أشد فعلية كانت معقولاتها أشد تحصلا و أقوى وجودا و كلما كانت أضعف تجوهرا كانت هى أضعف و أخفى و كما أن النفس ما دامت حاسة يكون مدركاتها أمورا محسوسة و ما دامت متخيلة أو متوهمة يكون هى متخيلات أو موهومات فما دامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفعلة عن أحواله و آثاره كانت معقولاتها معقولات بالقوة كالصور الخيالية المخزونة من الإنسان و الحيوان و الفلك و غيرها مما لا ينفک فى وجوده الخارجى عن العوارض المادية فى آلة الخيال مع إمكان تجردها فى اعتبار الذهن و جواز وجودها نحوا عقليا كالصور المفارقة الأفلاطونية فكذا القوة العاقلة قبل صيرورتها عقلا بالفعل هى مخالطة بالمادة البدنية بل هى صورتها الحسية و مبدأ قواها البدنية و لها استعداد الوجود العقلى بالاتصال بالعقول الفعالة و الانفصال عن القوى المنفعلة التى شأنها[533] التحريک القوى و الفعل التجددى الانفعالى فحال العاقل و المعقول فى جميع الدرجات واحد. فالنفس ما دامت عقلا بالقوة كانت معقولا بالقوة و معقولاتها معقولات بالقوة و إذا صارت بالفعل صارت هى أيضا كلها بالفعل فعلم النفس بذاتها فى بدو الفطرة من باب القوة و الاستعداد ثم من باب التخيل و التوهم كسائر الحيوانات فى إدراک ذواتها و أكثر النفوس الإنسانية لا يتجاوز هذا المقام.

و أما العالم بذاته علما عقليا بالفعل فإنما يقع فى قليل من الآدميين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمى المختص بالحكماء الراسخين.

---

532 (2) أو لعلك تقول، د ط

533 (1) شأنها التحريك التحركي، د ط

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 204

حكمة مشرقية

فالنفس الإنسانية فى أول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات فى الكمال الحسى و بداية عالم الروحانيات فى الكمال العقلى.

و إليه الإشارة القرآنية فى قوله تعالى[534] فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بابٌ باطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذابُ فإن النفس باب الله الذى أمر العباد بأن يأتوا منها إلى بيت الله المحرم و عرشه الأعظم فقال وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها[535] و بالجملة فهى صورة كل قوة فى هذا العالم و مادة كل صورة فى عالم آخر فهى مجمع بحرى الجسمانيات و الروحانيات فإن نظرت إلى ذاتها فى هذا العالم وجدتها مبدأ جميع القوى الجسمانية مستخدم سائر الصور الحيوانية و النباتية و الجمادية فإنها من آثارها و لوازمها فى هذا العالم و إذا نظرت إليها فى العالم العقلى وجدتها قوة صرفة لا صورة لها عند سكان عالم الملكوت نسبتها إلى ذلك العالم نسبة البذر إلى الثمرة فإن البذر بذر بالفعل ثمرة بالقوة

الإشراق العاشر فى العقل بالملكة.

و قد أشرنا إلى أن العقل الهيولانى عالم عقلى بالقوة من شأنه أن يكون فيه ماهية كل موجود و صورته من غير تعسر و تأبى من قبله أو امتناع فإن عسر عليه شىء فإما لأنه فى نفسه ممتنع الوجود أو كان ضعيف الكون شبيها بالعدم كالهيولى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 205

[536]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 1 ؛ ص205

و الحركة و الزمان و العدد و اللانهاية.

---

[534] (1) سورة 57 آية 13

[535] (2) سورة 2 آية 189

[536] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

و إما لأنه شديد الوجود قويا فيغلب على المدرک و يقهره و يفعل به ما يفعل الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلک مثل القيوم تعالى و مجاوريه من الإنيات العقلية فإن التعلق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفا عن إدراک القواهر النورية فيوشک أنها إذا تجردت طالعتها حق المطالعة فخرجت من القوة إلى الفعل بسطوع نور الحق فإذا حصل فى القوة العقلية هذا الشىء الذى منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر و هو الشعاع العقلى.

فأول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التى هى معقولات بالقوة و كانت محفوظة فى خزانة المتخيلة هى أوائل المعقولات التى اشترک فيها جميع الناس من الأوليات و التجربيات و المتواترات و المقبولات و غيرها مثل الكل أعظم من الجزء و الأرض ثقيلة و البحر موجود و الكذب قبيح.

و هذه الصور إذا حصلت للإنسان يحدث له بالطبع تأمّل و روية فيها و تشوق إلى الاستنباطات و تروع[537] إلى بعض ما لم يكن يعقله أولا.

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لأنه كمال أول للعاقلة من حيث هى بالقوة كما أن الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو كذلک فحصولها يؤدى إلى كمال ثان لها من حيث كونها بالقوة و هو كمال أول لما بالفعل من حيث هو بالفعل.

الإشراق الحادى عشر فى العقل بالفعل

و أما ذلک الكمال الثانى للعقل المنفعل فهو السعادة الحقيقية التى يصير بها الإنسان حيا بالفعل حياة غير محتاج فيها إلى مادة و ذلک لصيرورته من جملة

الأشياء البرية عن المواد و الإمكانات باقيا أبد الآبدين.

و إنما يبلغ إلى هذه المرتبة بأفعال إرادية و يحصل الحدود الوسطى بالعقل بالملكة و يستعمل القياسات و التعاريف و خصوصا البراهين[538] و الحدود و هذا فعله الإرادى فى هذا الباب.

و أما فيضان النور العقلى فهو لم يكن بإرادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنور السماوات و الأرض و ما فيهما من العقول و النفوس و الصور و القوى فيكون عند ذلک حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الأوائل على سبيل اللزوم بلا اكتساب.

---

[537] (1) و نزوع إلى بعض ما، د ط

[538] (1) و خصوصيات البراهين ق ا، د ط

فمراتب الإنسان بحسب هذا الاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و استعداده قريبا كان أو بعيدا.

فالأول عقل بالفعل و الثانى بالملكة و الثالث الهيولانى و إنما سمى بالفعل لأن للنفس أن يشاهد المعقولات المكتسبة متى شاءت من غير تجشم و ذلك لتكرر مطالعتها للمعقولات مرة بعد أخرى و تكثر رجوعها إلى المبدإ الوهاب و اتصالها به كرة بعد أولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع إلى جناب الله و الاتصال به فصارت معقولاتها مخزونة فى شيء له كالأصل.

الإشراق الثانى عشر فى العقل المستفاد.

و هو بعينه العقل بالفعل إذا اعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتصال بالمبدإ الفعال و سمى به لاستفادة النفس إياها مما فوقها فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته كما أن العقل الفعال كمال عالم البدء و غايته فإن الغاية

القصوى فى إيجاد هذا العالم الكونى و مكوناته الحسية هى خلقة الإنسان و غاية خلقة الإنسان مرتبة العقل المستفاد أى مشاهدة المعقولات و الاتصال بالملإ الأعلى.

و أما خلقة سائر الأكوان من النباتات و الحيوانات فلضرورات تعيش الإنسان و استخدامه إياها و لئلا يهمل فضالة المواد[539] التى خلق هو من صفوها فالعناية الإلهية اقتضت أن لا يفوت حق من الحقوق بل يصيب كل مخلوق من السعادة قدرا به يليق.

الإشراق الثالث عشر فى مراتب القوة العملية.

و هى أيضا بحسب الاستكمال منحصرة فى أربع.

الأولى: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهية و الشرائع النبوية.

و الثانية: تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات و الأخلاق الرديئة الظلمانية.

و الثالثة: تنويرها بالصور العلمية و الصفات المرضية.

و الرابعة: فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر على ملاحظة الرب الأول و كبريائه.

---

[539] (1) فضائل المواد التي، د ط

و هى نهاية السير إلى الله على صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست أقل مما سلكها الإنسان فيما قبل و لكن يجب إيثار الاختصار فيما لا يدركه الإنسان إلا بالمشاهدة و الحضور لقصور التعبير عن بيان ما لا يفهم إلا بالنور

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 208

فإن للكاملين بعد المسافرة إلى الله و وصولهم أسفارا أخرى بعضها فى الحق و بعضها من الحق لكن بالحق[540] و قوة نوره كما كان قبل ذلك بقوة القوى و أنوار المشاعر و إن كانت هى أيضا بهداية الحق و لطفه لمن يشاء و لكن الفرق بين الحالين مما لا يخفى و لا يحصى.

فهذه أحوال النفس و ما قبلها و ما بعدها بحسب التصور و لنشرع فى إثبات إنيتها.

الشاهد الثانى فى إنية النفس و أحوالها و الإشارة إلى ما فوقها و ما بين يديها من أمور القيامة

و فيه إشراقات

الإشراق الأول فى إثبات القوة العاقلة للإنسان.

إن فى الإنسان قوة روحانية تجرد صورة الماهية الكلية عن المواد و قشورها كما تجرد القوة الغاذية من الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها و أكدرها فى أربع مراتب من الهضم و كل إدراك و نيل فبضرب من التجريد إلا أن الحس تجرد الصورة عن المادة بشرط حضور المادة و الخيال تجردها عنها و عن بعض غواشيها و الوهم يجردها عن الكل مع إضافة ما إلى المادة و العقل ينالها مطلقة فيفعل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 209

العاقلة فى المحسوس عملا يجعله معقولا و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادة و كل قوة جسمانية لا يفعل شيئا إلا بمشاركة الوضع كما علمت و لا محالة يكون فعلها صورة متخصصة بوضع و جهة و كم فلم يكن مطلقة كلية محمولة على أعداد كثيرة بل محسوسة جزئية فكل قوة تعقل أمرا كليا فهى مجردة.

---

540 (1) لأن الكمل من أهل الله بعد رفع الحجب النورانية و الظلمانية و الفناء في الحق الأول يصير وجودهم وجودا حقانيا و الوجود الحقاني يكون سيره و سلوكه سيرا و سلوكا إلهيا كما حققناه في بيان الأسفار العقلية

و مما يكشف أن للإنسان قوة مفارقة يدرك أشياء يمتنع وجودها فى الجسم كالضدين معا و العدم و الملكة معا و لوجود هذه[541] الأمور فى النفس يمكننا أن نحكم بأن لا وجود لشيء منها فى الأجسام و لنا أن ندرك أيضا الحركة و الزمان و اللانهاية مما استحال أن يكون له صورة فى المواد.

و من الشواهد إدراكنا للوحدة المطلقة و المعنى البسيط العقلى و معلوم أن كل ما فى الجسم فهو منقسم.

إشكال و انحلال عرشى

إذا قيل الوحدة قد يعرض للجسم أو يحمل عليه يقال إن وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوة لأنها كوجود الجسم عبارة عن اتصاله و امتداده فلها أقسام بالقوة.

و أما الوحدة المطلقة المشروطة فيها أن لا ينقسم أصلا فهى لا محالة مجردة.

بل كل معنى من حيث أخذه منحازا عن غيره ليس إلا واحدا مستحيل القسمة إلى شيء و شيء و النفس يدرك كثيرا من الأشياء على هذا الوجه فلو كان إدراكها كذلك بقوة جسدانية لكان يعرض أن يكون فيها شيء دون شيء.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 210

و أورد الشيخ السهروردى[542] على هذا ب أن وحدة الجسم إن وجدت فى الأعيان كان عرضا ثابتا فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق فى كل من أجزائه الوهمية شيء من الوحدة أو كلها أو لا يتحقق أصلا.

ففى الأول يلزم كون الوحدة الخارجية ذات جزء وهمى فلا يكون وحدة.

و فى الثانى كون الجسم واحدا بوحدات غير متناهية حسب إمكان توهم القسمة فيه و فى الثالث خلو الجسم عن الوحدة الجسمية العينية فليس لها صورة فى العين.

فنقول أولا إنه منقوض بوجودها له فى الوهم و ثانيا إن المتصل لا جزء له بالفعل لا عينا و لا وهما قبل القسمة و بعد القسمة انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية إليها على المسامحة و التشبيه.

حجة أخرى

541 (1) و لوجود مثل هذه الأمور في النفس، د ط

542 (1) في الحكمة الإشراق الطبعة الحجرية ط 1316 ه‍ ق ص 140

إن فی الإنسان قوۀ ذات تجرد المعقولات عن المادۀ و عوارضها فتجردها إما لذاتها أو لما أخذت منه أو من جهۀ الأخذ.

و الأول یوجب الاتفاق فما کان شیء منها یقترنه هذه اللواحق فی العین لأن ما بالذات لا یتخلف.

و الثانی یکون تناقضا فبقی الأخیر فلم یکن هذا الوجود له وجود أمر فی جسم أو جسمانی.

الشواهد الربوبیۀ فی المناهج السلوکیۀ (مقدمه عربی)، ج1، ص: 211

الإشراق الثانی فی أن النفس الإنسانیۀ جوهر قائم بذاته.

إن إدراک الشیء لما کان عبارۀ عن حصول صورته للمدرک فکل من أدرک ذاته یجب أن یکون مفارقا عن المحل إذ لو کان فی محل لکان صورۀ ذاته غیر حاصلۀ لذاته بل لمحله لأن وجود الحال لا یکون إلا للمحل هذا خلف.

ثم إنا ندرک ذاتنا بذاتنا لأنا لا نعزب عن ذاتنا و أما شعورنا بشعور ذاتنا فقد فقد إذ لیس نفس وجودنا فهو کإدراکنا سائر الأشیاء المدرکۀ من خارج.

بحث فیه تحصیل عرشی

قیل فما سبب الشک فی جوهریۀ النفس مع حضور ذاتها.

فیجاب فی المشهور: أن ذلک بناء علی عدم الاطلاع علی مفهوم الجوهریۀ.

قلنا فما تقول فی حق الواقف علی هذه الاصطلاحات کجالینوس و أصحابه.

فالوجه أن یقال معنی الجوهر الذی یثبتونه جنسا للأنواع الجوهریۀ لیس بجزء لوجوداتها کما مر بل لماهیاتها الکلیۀ و إذا علم بالشهود الحضوری وجود شیء من الجواهر أمکن الشک فی کون هذا المفهوم أ هو داخل فی ماهیته أو خارج و کون الذاتی بین الثبوت مقتضاه لیس إلا عدم التردد فی ثبوت مفهومها لمفهوم ماهیۀ الذات وحدها لا لوجودها.

فلا عجب من أقوام نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُم[543] توقفوا فى جوهرية النفس مع عدم غيبتهم عن أنفسهم لأن مفهوم الجوهر صورة ذهنية و كل صورة ذهنية يحتمل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 212

الشركة بين كثيرين و وجود كل نفس هو ما يشير إليه كل أحد ب أنا فما يشار إليه بأنا غير ما يشار إليه بهو فى الوجود فيمكن شهود الأول مع الذهول عن الآخر.

حجة أخرى

أنت لا تغيب عن ذاتك فى جميع أوقاتك حتى فى حالتى النوم و السكر و تغيب أحيانا عن أعضائك كلا أو كل واحد فى وقت فأنت وراء الجميع.

حجة أخرى

[544] لو فرضتك فى أول الخلقة كامل العقل صحيح البدن فى هواء طلق منفرج الأعضاء غير متلاشيها و لم تكن مستعمل الحس فى شيء أصلا وجدتك فاقدا لكل شيء إلا ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط فذاتك غير ما لم يدرك بعد من جسم أو عرض.

و أورد عليه لعلى أدركت بهذا الفرض فبفعلى أدركت فهو وسط و رد بأنه ترك فعل و الأولى أن يقال إنه ظرف لو حظ فيه ترك كل فعل ليكون كاشفا عن وجود شيء قبله لا بسببه.

حجة أخرى

بدنك و أعضاؤك دائم الذوبان و السيلان بعكوف الحرارة الغريزية[545] على التحليل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 213

و التنقيص و كذا غيرها من الأسباب كالأمراض الحارة و المسهلات و ذاتك منذ أول الصبى باقية فأنت أنت لا بدنك.

---

[543] (1) سورة 59 آية 19

[544] (1) و اعلم أن هذا البرهان مما ذكره الشيخ في الشفاء الطبعة الحجرية 1305 ه ق مبحث النفس ص 263 و الإشارات طبع الجديد الجزء الثاني ط 1378 ه ق مطبعة الحيدرية ص 292 و الشيخ طاب رمسه استدل على تجرد النفس بهذا البرهان بقوله ارجع إلى نفسك و تأمّل هل إذا كنت صحيحا بل و على بعض أحوالك و لو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل بل هي منفرجة و معلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها

[545] (2) لعكوف الحرارة الغريزية، د ط

قالوا هذا منقوض بسائر الحيوان فإن الفرس تحلل أجزاء بدنه معلوم فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة فى جرم بخارى متحلل دائما أو فى عضو متغذ متحلل لكان كل عام بل كل أسبوع فرسا جديدا و الحدس حاكم ببطلانه فللحيوان نفس كمالنا.

و الشيخ و تلامذته[٥٤٦] و غيرهم من الحكماء تارة أنكروا بقاء الذات فيما سوى الإنسان و تارة أثبتوا للجميع نفسا عقلانية و حكموا بصعوبة الفرق بين الإنسان و غيره فى ذلک.

و أنت بعد تذكرک ما أسلفناه ستذعن أن للحيوانات شركة فى نفس متخيلة مجردة عن عالم الحس لا عن عالم المثال على أن بعض هذه البراهين يقتضى تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط و لا يفيد أزيد من هذا فهو مما يقع فيه الاشتراک لسائر الحيوان مما له قوة باطنية تشعر بذاتها.

و بعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكونين فهى مختصة بالإنسان العارف و ستعلم أن أصناف الناس ليسوا فى درجة واحدة من المواطن[٥٤٧]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 214

الإشراق الثالث فى كون محل الحكمة قوة مجردة

إن كل صفة أو صورة حصلت فى الجسم بسبب فإذا زالت عنه و بقى فارغا عنها يحتاج فى استحصالها إلى استيناف سبب أو سببية من غير أن يكون مكتفيا بذاته إذ ليس هذا من شأن الجسم و من شأن النفس فى الصور العقلية أن قد يصير بعد استحصالها من معلم أو فكر مكتفية بذاته فى استرجاعها فالنفس تعالت عن أن يكون جرمية فهى روحانية.

و أيضا أن كل جوهر مادى لا يمكن أن يتزاحم عليها صور كثيرة فوق واحدة و العلوم كلها لا يجتمع فى دفتر واحد و أما النفس فهى لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنائع تترى و أخلاق مختلفة و أغراض متفاوتة فلتذعن أنها دفتر روحانى و لوح ملكوتى لا يتراكم فيه الصور كما يتراكم فى الهيولى الجسمانية و ربما تزول عنها هذه الأسباب المؤدية إلى كمالها لإقبالها إلى شى‏ء من الأمور العاجلية عند مرض أو شغل قلب أو هم أو

---

546 (1) مثل بهمنيار و زيله فافهم أشكلوا على الشيخ و الشيخ أجاب عن إيراداتهم بما لا يغني عن الحق شيئا لأن الشيخ و أتباعه لم يصلوا إلى درك تجرد البرزخي تفصيل أدلة التي أقيمت على تجرد النفوس الإنسانية و الحجج التي تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة في الأسفار و المبدإ و المعاد أسفار طبعة الحجرية 1282 ه ق مباحث النفس ص 68 إلى 73

547 (2) لأن أفراد الإنسان و إن كانوا في ابتداء الوجود من نوع واحد و لكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الأعمال يصير كل فرد نوعا مستقلا لأن الناس يحشرون على صور نياتهم

غم يعرض لها إلا أنه لا تزول عنها بهذه الأمور صورها الكمالية المستحفظة فى ذاتها على الإطلاق أو فى خزانتها لأنها روحانية السنخ متعلقة الوجود بجوهر قدسى تحتزن فيه صورها الكمالية المستحفظة بنوع قوة قريبة من الفعل و العائق لها عن مشاهدة كمالاتها بعد خروجها عقلا بالفعل ليس أمرا داخليا كما فى الجواهر و المعانى التى لم يخرج من القوة إلى الفعل بل عائقها عن الوصول إلى حاق ما لها من السعادة حجاب خارجى احتجبت به ذاتها عن ذاتها و هو اشتغالها بهذا البدن و عادتها فى الانجذاب إليه بحسب فطرتها الأولى دون الثانية فإذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلى و وقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة إياها متصلة بها و بالجملة إذا زال عنها العائق عادت إلى كمالها

بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها العقل بالفعل و إن كان بعد فى هذا العالم.

و أما الجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك أ لا ترى أن الحواس لا يمكن أن يستحفظ فى ذاتها صورة و يقبل أخرى و لا المعاودة إليها بعد الغيبة بنوع فعل استكفاء بذاتها و بمقوم ذاتها بل بمثل ما ينشأ منه ابتداء.

الإشراق الرابع فى إقناعيات يفيد الطمأنينة فى أن النفس من عالم آخر.

اعلم أن براهين تجرد النفس كثيرة قد ذكرنا طرفا منها فى المبدإ و المعاد[548] فليطلب من هناک.

و الأولى للسالک أن يهاجر أغراض الطبيعة و تلطف سره عن شواغل هذا الأدنى ليشاهد[549] ذاته المجردة عن الأحياز و الأمكنة و يتحقق لديه أنه لو لا اشتغال النفس بتدبير قواها الطبيعية و انفعالها عنه[550] لكان لها اقتدار على إنشاء الأجرام العظيمة المقدار الكثيرة العدد فضلا عن التصرف فيها بالتدبير كما وقع لأصحاب الرياضات و قد جربوا من أنفسهم أمورا عظيمة و هم بعد فى هذه النشأة فما ظنک بنفوس كريمة إلهية عاشقة لأنوار كبريائه و أنت مع شواغلک إذا فكرت فى آلاء الله أو سمعت أنه يشير إلى الأمور الإلهية و أحوال المآب انظر كيف يقشعر جلدک و تقف شعرک و يهون عليک حينئذ رفض البدن و قواه و هواه و ذلک لأجل نور قذف فى

---

[548] (1) قال قده في المبدإ و المعاد بعد بيان الدلائل التي أقيمت على تجرد النفس مع زيادة تحقيق و تنبيه في إقناعيات و استبصارات و اعلم أن براهين تجرد النفس كثيرة مذكورة في كتب الحكماء و قد ذكرنا طرفا منها و من أراد زيادة فليطلب من هناك المبدأ و المعاد ص 217 218 و الأسفار الأربعة مبحث النفس ط 1382 ه ق ص 60 70

[549] (2) لمشاهدة ذاته المجردة، د ط

[550] (3) و انفعالها عنها، د ط

قلبک من الجنبة العالیة و انعکس أثره إلی ظاهر جلدک من جانب الباطن علی عکس ما ینفعل الداخل عن الخارج.

طریق آخر

النفس و البدن یتعاکسان فی القوة و الضعف و الکمال و النقص فبعد الأربعین کملت النفس و کلت الآلة و قد علمت من طریقتنا أن عروض موت البدن بالطبع لأجل انصراف النفس عن هذه النشأة إلی الانتشاء بنشأة ثانیة فکلال البدن منشؤه فعلیة النفس و تفردها بذاتها.

و أما الخراقة عند الهرم بسبب قلة الحرارة و فرط الضعف فی الآلة فلیست بقادحة فیما ذکر لأن حاجة النفس إلی مزید التدبیر یمنعها عن جودة التعقل بل نقول لو کان التعقل بآلة بدنیة لکان کلما عرضت لها آفة و کلال عرض فیه فتور و إذ لیس هذا کلیا فلیس التعقل بآلة.

فهذا فی قوة قیاس استثنائی تالیها متصلة کلیة موجبة استثنی فیه نقیض التالی و هو سالبة جزئیة متصلة لینتج نقیض المقدم و لو استثنی فیه عین التالی لا ینتج شیئا.

طریق آخر

لو کانت النفس قوة فی آلة کالباصرة ما عقلت ذاتها و لا آلتها و لا إدراکها إذ لا وجود للحال إلا لمحله فلم یوجد لنفسه و لا تتخلل الآلة بین الشیء و نفسه و لا بینه و بین آلته و الآلی لا یدرک إلا لما له نسبة وضعیة و لیس نفس الإدراک کذا.

و أیضا لو کانت منطبعة فی جسم لکانت إما دائمة المشاهدة له لو کفت صورة

هویته أو دائمة الغفلة عنه إن لم یکف و إلا لحصلت فی مادة واحدة صورتان من نوع واحد و کلا قسمی التالی ممتنع فکذا المقدم.

الإشراق الخامس فی شواهد سمعیة.

إن الذین لم یرتقوا بأنظارهم إلی المعقولات الصرفة و البراهین الدائمة و ألفوا بالعلوم الجزئیة و المنقولات السمعیة لا یصدقون بالأشیاء إلا بمباشرة الحس أو التأدی إلی المحسوس فنحن ذاکرو طریقهم فی هذه

المسألة أما من الآيات فكثيرة منها قوله تعالى فى حق آدم و أولاده وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى[551] و فى حق عيسى ع كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ[552] و هذه الإضافة يؤذن على شرف النفس و كونها عرية عن عالم الأجرام و قوله ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالقين[553] و قوله سُبْحانَ الَّذى خَلَقَ الْأَزْواجَ كُلَّها مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لا يَعْلَمُونَ[554] و قوله إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ[555] و قوله لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِى أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ[556] و قوله يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِى إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّةً[557] و الرجوع يدل على السابقة.

و أما من الأحاديث فمثل

قوله ص: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و قوله أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه و قوله من رآنى فقد رأى الحق و قوله أنا النذير العريان و قوله أبيت عند ربى يطعمنى و يسقينى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 218

فهذه الأخبار مما يؤذن بشرف النفس و قربها من البارىء إذا كملت.

و قال روح الله المسيح: بالنور الشارق من سرادق الملكوت لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها و قوله لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين

و أما كلمات الأوائل فقد قال معلم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس فى أثولوجيا[558] إنى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانبا و صرت كأنى [فصرت] جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا فى ذاتى خارجا من سائر الأشياء فأرى فى ذاتى من البهاء و الحسن ما أبقى له متعجبا بهتا فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهى ذو حياة فعالة فلما أيقنت بذلك رقيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهية فصرت كأنى موضوع فيها متعلق بها فأكون فوق العالم العقلى كله فى كلام طويل.

---

[551] (1) سورة 38 آية 72
[552] (2) سورة 4 آية 171
[553] (3) سورة 23 آية 14
[554] (4) سورة 36 آية 36
[555] (5) سورة 35 آية 11
[556] (6) سورة 95 آية 4
[557] (7) سورة 89 آية 29
[558] (1) أثولوجيا المطبوع في حواشي القبسات 1312 ه ق الميمر الأول ص 171 172

و قال أيضا من حرص[559] على ذلک و ارتقى إلى العالم الأعلى جوزى هناک أحسن الجزاء اضطرارا فلا ينبغى لأحد أن يفتر عن الطلب و الحرص و الاهتمام فى الارتفاع إلى ذلک العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحة لا تعب بعدها أبدا.

و مما يدل على مذهبه فى تجرد النفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية و ما تكلم به حين حضرته الوفاة و ما احتج به على[560] فضل الفلسفة و إن الفيلسوف يجازى على فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده و هذه الرسالة موجودة اليوم عندنا.

و قال أنباذقلس [أيناذوقلس] إن النفس إنما كانت فى المكان العالى الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم فرارا من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثا للأنفس التى قد اختلطت عقولها و كان دعا الناس بأعلى صوته و أمرهم أن يرفضوا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 219

هذا العالم و يصيروا إلى عالمهم الأول الشريف و أمرهم أن يستغفروا الله عز و جل لينالوا الغبطة العليا.

و وافق هذا الفيلسوف أغاثاذيمون[561] فى دعائه الناس غير أنه تكلم بالأمثال و الرموز.

و أما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه فى رسالته المعروفة بالوصايا الذهبية ناص على هذا الرأى و هى أيضا موجودة عندنا.

و فى آخر وصيته لديوجانس قوله فإنک إذا فارقت هذا البدن عند ذلک حتى يصير مخلى فى الجو يكون حينئذ سائحا غير عائد إلى الإنسية و لا قابلا للموت و أما أفلاطون الشريف الإلهى فروى عنه فى كتاب أثولوجيا أنه قد أحسن فى[562] صفة النفس حيث وضعها بأوضاع كثيرة صرنا بها كأنا نشاهدها عيانا غير أنه اختلف صفاته فى النفس لأنه لم يستعمل الحس فى صفات النفس و لا رفضه فى جميع المواضع و ذم و ازدرى باتصالها بالجسد فقال إن النفس إنما هى فى البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا نطق بها ثم قال إن البدن للنفس إنما هو كالمغار.

و قد وافقه على ذلک أنباذقلس غير أنه يسمى[563] البدن الصدى و إنما عنى بالصدى هذا العالم بأسره[564].

---

559 (2) أثولوجيا المطبوع في حواشي القبسات الميمر الأول ص 173 174

560 (3) من فضل الفلسفة

561 (1) أغاثاذيمون هو شيث النبي ولد آدم ع

562 (2) أثولوجيا معرفة الربوبية قبسات 1312 ه ق

563 (3) سمى البدن، د ط

و يؤيده ما فى الكتاب الإلهى بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ[565] فَطُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ[566] الكى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 220

ثم قال إن إطلاق النفس من وثاقها أنما هو خروجها من مغار هذا العالم و الترقى إلى عالمها العقلى.

و قال فى كتابه الذى يدعى فاذن إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أنما هو سقوط ريشها فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول.

و قال فى بعض كتبه إن علة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها ما يهبط لخطيئة أخطأها و منها ما يهبط لعلة أخرى غير أنه اختصر قوله بأن ذم هبوط النفس و سكناها فى هذه الأجسام.

و إنما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى طيماوس ثم ذكر هذا العالم[567] و مدحه فقال إنه جوهر شريف سعيد و إن النفس إنما صارت فى هذا العالم من فعل البارىء الخير ليكون العالم حيا ذا عقل لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقنا فى غاية الإتقان أن يكون غير ذى عقل و لم يكن ممكنا أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس فلهذه العلة أرسل البارىء النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه ثم أرسل نفوسنا فسكنت فى أبداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا و لئلا يكون دون العالم العقلى فى التمام و الكمال لأنه كان ينبغى أن يكون فى هذا العالم الحسى من أجناس الحيوان ما فى العالم العقلى.

و أما أقاويل العرفاء و متألهة هذه الأمة الناجية فقال أبو يزيد البسطامى طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتها أى ذاته فوق عالم الطبيعة و عالم المثال فيكون من المفارقات العقلية.

و قال أيضا انسلخت من جلدى فرأيت من أنا فسمى الهيكل قشرا و جلدا

---

564 (4) لأنه ظل عالم السماء و العقول بل ظل عالم الربوبي و الحق هو الأصل و العالم فرعه و الوجود الأصل هو الحق و العالم ثانية ما يراه الأحول

هر چيز كه غير حق بيايد نظرت	نقش دومين چشم احول باشد
هر صدا كو اصل هر بانگ و نداست	خود صدا آن است ديگرها صداست

565 (5) سورة 83 آية 14

566 (6) سورة 63 آية 3

567 (1) و اعلم أن جميع هذه الأقوال التي ذكرها المصنف في هذا الكتاب مذكورة في الميمر الأول من كتاب أثولوجيا للشيخ الأعظم اليوناني رض

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، ج‌1، ص: 221

و هذا تصريح بأن النفس التی هی اللب غير الجسد.

و قال الحلاج حب الواحد إفراده و قيل الصوفی مع الله بلا زمان فإن ما مع غير ذی مكان لا يكون ذا مكان فيكون مجردا و قيل الصوفی كائن بائن بلا أين أی موجود مفارق عن المادة إلى غير ذلك مما لا يطول الكلام بذكره.

و لا تستحقرن يا حبيبی خطابات المتألهين فإنها فی إفادة اليقين ليست بأقل من حجج أصحاب البراهين كيف و البرهان معد و الواهب غيره فلا يستبعد أن يكفی لطالب الحق بالشوق خطابات إقناعية لأن يهب له المبدأ الفياض علما يقينا.

الإشراق السادس فی حدوث النفوس الإنسانية.

اعلم أن نفس الإنسان[٥٦٨] جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذا استكملت و خرجت من القوة إلى الفعل.

و البرهان عليه أن كل مجرد عن المادة لا يلحقها عارض قريب لما مر من أن جهة القوة و الاستعداد راجعة إلى أمر هو بذاته قوة صرفة و يتحصل بالصور المقومة له و ما هو إلا الهيولى الجرمانية فيلزم من فرض تجرد النفس عن المادة اقترانها بها هذا خلف و ستعلم بطلان التناسخ فإذن يكون حادثة.

و هذا البرهان غير مبنی على أن النفوس الإنسانية متحدة النوع فيكون أولى[٥٦٩] مما قيل إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان لم يكن متكثرة و لا واحدة أما الأول فلأن الامتياز فيما له حد نوعی إما بالمواد أو بعوارضها أو بالفاعل أو بالغاية

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، ج‌1، ص: 222

و العلل منحصرة فی هذه و النفوس صورتها ذاتها لاتحادها فی النوع و فاعلها أمر واحد و غايتها الاتصال به و التشبه له فيكون تكثرها إما بالمادة أو بما هو فی حكمها كالأبدان و قد فرضت مفارقة هذا خلف.

و أما الثانی فلأن قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير و عوارضها و النفس ليست كذلك

---

568 (1) و لا يخفى أن أهل العرفان قائلون بحدوث النفس على أنها جسمانية الحدوث و لكن لم يبينوا هذه المسألة كما بينها و حررها المصنف العلامة

569 (2) و هذا البرهان غير مبتن على، م ل

شک و تحقيق

و لک أن تقول هذا[570] إنما يلزمک فی النفوس بعد مفارقتها عن الأبدان فما الفارق.

فنقول المميز فيها عند القوم هی الهيئات المكتسبة فی الأبدان و عندنا بأنحاء الوجودات لأن تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله و قد علمت أن النفوس و الصور التی هی مبادیء الفصول للأجسام ليست إلا أنحاء من وجود المواد و ما هی كالمواد و لها أمور سابقة هی مخصصات المادة و معدات وجود ما يلحقها و لها أمور لاحقة هی عوارضها اللازمة لذواتها المتعينة بأنفسها.

فقد علم أن المادة المشتركة أو الماهية النوعية يفتقر فی تخصصها و تميزها بوجود دون وجود إلی لواحق و مميزات سابقة و كذا فی تخصصها بتلک السابقة إلی سابقة أخری و أما إذا وجد فرد من ماهية فانعدام المعد المخصص لا يقدح فی بقائه إذا لم يكن له ضد.

فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجردها عن المواد فهی كسائر المفارقات الصورية لا ضد لها إذ لا قابل لها فيبقی ببقاء مبدئها و معادها و لو لم يكن فيها من المميزات إلا شعور كل منها بهويتها لكفی فضلا عن الصفات و الملكات و الأنوار

الفائضة عليها من المبادیء.

طريقة أخری

لو كانت قبل البدن لكانت إما عقلا محضا فيمتنع سنوح حالة تلجؤها إلی مفارقة عالم القدس و الابتلاء بهذه الآفات البدنية.

و أما نفسانية الجوهر فيكون معطلة فی الآزال لاستحالة النقل و لا معطل فی الوجود.

حكمة مشرقية.

. يجب عليک أن تعلم أن النفس التی هی صورة الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذ قد مر أن العقل المنفعل آخر المعانی الجسمانية و أول المعانی الروحانية فالإنسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط

---

[570] (1) هذا مما يلزمك، آ ق د ط خ ل ل م

بروحه مركب بجسمه طبيعة جسمه أصفى الطبائع الأرضية و نفسه أولى مراتب النفوس العالية و من شأنها أن يتصور بصورة الملكية فمتى عدلت عما هو بها أليق فهى به أحق من الارتقاء إلى منازل العوالى فيخرج من صورة الإنسانية و يفوتها صورة الملكية فتكتسب بأعمالها إما صورة شيطانية أو سبعية أو بهيمية فبقيت فى سعير النيران غير مرتقية إلى درجات الجنان.

فالنفوس الإنسانية بحسب أول حدوثها صورة نوع واحد هو الإنسان ثم إذا خرجت من القوة الإنسانية و العقل الهيولانى إلى الفعل يصير أنواعا كثيرة من أجناس الملائكة و الشياطين و السباع و البهائم بحسب نشأة ثانية أو ثالثة و ستعلم زيادة كشف[571] و الغرض من هذا الكلام أن يعلم أن النفس حادثة و أن لها بعد البدن اختلافات جنسية و نوعية و شخصية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 224

الإشراق السابع فى أنها لا تموت

أما النفوس التى صارت عقولها الهيولانية عقلا بالفعل فلا شبهة فى بقائها بعد البدن لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمالها بحسب الذات من التحقق بكمالها العقلى و وجودها النورى و لأن فساد كل فاسد إما بورود ضده عليه و لا ضد للجوهر العقلى و إما بزوال أحد من أسبابه الأربعة الفاعل و الغاية و المادة و الصورة و ذلک أيضا غير متصور فى حقه إذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هما الأول جل ذكره و يمتنع الزوال عليه فصورة ذاته باقية ببقاء قيومه تعالى فاستحال عدم الجوهر العقلى.

و أما التى لم يخرج بعد من القوة إلى الفعل فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالإسكندر الأفروديسى إلى أنها تهلک بهلاک البدن لأن دلائل تجرد النفس و خصوصا التى تبتنى على تصور المعقولات أنما ينتهض فى المعقولات بالفعل و المجردات بالفعل لا التى من شأنها التجريد و ليس لكل أحد أن يدرک معقولا من جهة عقليته من غير أن يشوب بالخيال و الحس و ظنى أن مثل هذا الإنسان ليس بأكثرى الوجود و الشيخ خالف هذا الرأى فى أكثر تصانيفه محتجا بأن الإنسان لا يخلو عن إدراک بعض الأوليات كالواحد نصف الاثنين و الكل أعظم من الجزء فيكون بها حياته العقلية و له سعادة ضعيفة و كأنه استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه إذ قال فى رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتصال أبى الحسن العامرى به مجيبا عن السؤال بأنه هل يجوز أن ينفرد هذه القوة بعد انتفاض القالب بنفسها أو هى متلاشية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 225

---

[571] (1) زيادة كشف لهذا، د ط، آ ق

بقوله أما ما دامت هى بحال لا يمكن أن يبرز فعلها بنفسها إلا بمشاركة هذا الهيكل الحامل فإن قوامها بذاتها محال إذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يخصها لكان بقاؤها بنفسها عبثا و لغوا و الوضع الحكمى لا يسوق الشيء إلى العبث[٥٧٢].

حكمة مشرقية

إن بناء هذا الكلام و نظائره على انحصار نشئات الإنسان فى النشئات الحسية و النشأة العقلية و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة أخروية غير النشأة العقلية اضطروا إلى هذه الأقوال فتارة قالوا بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارة بتناسخ الأرواح السافلة و المتوسطة أما السافلة فإلى الأكوان العنصرية من إنسان آخر أو حيوان أو نبات أو جماد و ذلك هو المسخ و النسخ و الفسخ و الرسخ[٥٧٣].

و أما المتوسطة فإلى عالم الأفلاک و تارة بصيرورة بعض الأجرام العالية موضوعا لتخيلات نفوس الصلحاء و الزهاد من غير أن يصير متصرفة فيه و بعض الأجرام الدخانية للنفوس الشقية.

و نحن قد أقمنا البرهان على أن العوالم ثلاثة و المشاعر الإدراكية منحصرة فى ثلاثة الحس و التخيل و التعقل و لكل منها عالم.

و أما الوهم فهو مدرک المعانى مضافة إلى المواد فليس يختص به نشأة بل وجوده وجود عقل كاذب كما أن الشيطان ملک بالعرض.

فالله تعالى خلق الوجود نشئات ثلاث و عوالم ثلاث دنيا و برزخ متوسط و

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 226

آخره فالجسم و عوارضه من الدنيا و إدراكها بالحس الظاهر و النفس و عوارضها من البرزخ و إدراكها بالحس الباطن و العقل و معقولاته من الآخرة و هى عالم الأمر و إدراكها بالعقل القدسى.

ذكر فيه حكمة عرشية

---

572 (1) و اعلم أن الشيخ بناء على القواعد المسلمة عنده يقول بفساد القوى و بوار البدن و اضمحلال الهيكل الحيوانات بعد الموت منشأ هذا الاعتقاد عدم الإيمان بتجرد النفوس الحيوانية و النفوس الإنسانية التي لم تبلغ درجة إدراك المعقولات و الصور الكليات و نحن قد أثبتنا تجرد نفوس الحيوانية و تجرد القوى المدركة للأشباح و الأجسام تجردا برزخيا و قد ذكرنا تحقيق القول في الرسالة التي وضعناه في إثبات تجرد الخيال و بيان عالم المثال

573 (2) و هي المسخ و النسخ

نقل محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى كتاب الملل و النحل عن الإسكندر أنه قال فى كتابه فى النفس إن النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فإنه مشترک بينهما و أومأ إلى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة إصلا حتى القوة العقلية[٥٧٤].

و خالف أستاده أرسطاطاليس فإنه قال الذى يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى القوة العقلية فقط إذ لا قوة لها دون ذلک فيحس و تلتذ بها.

و المتأخرون يثبتون بقاءها على هيئات أخلاقية استفادتها بمشاركة البدن فيستعد بها لقبول هيئات ملكية فى ذلک العالم انتهى[٥٧٥].

و أقول التوفيق بين القولين ان الاسكندر أراد بعدم بقاء القوة العاقلة عدمها عند عدم خروجها من القوة إلى الفعل و أراد أرسطاطاليس ببقائها بقاءها عند صيرورتها عقلا بالفعل فلا تناقض بينهما و أما قول هذا الفيلسوف لا قوة لها دون ذلک فيحس و تلتذ بها فمبناه على امتناع مفارقة القوة الحيوانية المدركة للمحسوسات الباطنة عن هذا العالم و قد مر البرهان على بقاء قوة حيوانية مدركة للجزئيات بعد البدن فالنشأة المتوسطة بين نشأة العقليات و نشأة الحسيات هى معاد

النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللحمية فهى مع تجردها عن هذا البدن غير متجردة التعلق بالأبدان المعلقة فيبقى بحيوانيتها فى دار الجزاء مثابة أو معاقبة[٥٧٦].

و إليها الإشارة فى قوله تعالى وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ

الإشراق الثامن فى أن لكل إنسان نفسا واحدة

من الناس من زعم أن فينا نفسا إنسانية و أخرى حيوانية و أخرى نباتية.

[574] (1) ظاهر بعض الأخبار و نص بعض الآثار بقاء النفوس الأطفال و حشر نفوس الحيوانية في الآخرة و يوم المعاد و لكن فرق بين حشر الإنسان و حشر الحيوانات و في بعض النسخ نقل محمد بن عبد الكريم الشارستاني[الشارساني]

[575] (2) في بعض النسخ استفادتها من مشاركة البدن

[576] (1) في النسخة، د ط و نسخة التي كتبت في حياة المصنف قده رأينا حاشية منه ره و يظهر من لفظ دام ظله أنه كتب في دولة حياته أعلى الله قدره في النشئات الإلهية لا بأس بذكرها في هذا المقام و هي هذهو مما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الأقدم في أثولوجيا فأما النفس الإنسان فإنها ذات أجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فهي مفارقة للبدن عند انتقاصه و تحليله غير أن النفس النقية الطاهرة و التي لم يتدنس و لم تنسخ بأوساخ البدن إذا فارقت عالم الحس فإنها سترجع إلى تلك الجواهر سريعا و لم يلبث و أما التي قد اتصلت بالبدن و صارت كأنها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن و شهواته فإنها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلا بتعب شديد حتى يلقى عنها كل وسخ و دنس علق بها من البدن ثم يرجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير تهلك أو تبيد كما ظن الناس و لم يمكن أن تهلك إنية من الإنيات لأنها حقة لا تدثر و لا تهلك كما قلنا مرارا انتهى كلامه منه دام ظله

و الجمهور على أن النفس فينا واحدة هى الناطقة فقط و لها قوى و مشاعر.

فإن لک أن تقول أحسست فغضبت و أدركت فحركت فمبدأ الكل أنت و أنت نفس شاعرة فكل القوى من لوازم هذه.

حكمة عرشية

إن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هى ظل للوحدة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 228

الإلهية فهى بذاتها عاقلة[577] و متخيلة و حساسة و منمية و محركة و طبيعة سارية فى الجسم كما قال الفيلسوف من أنها ذات أجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية[578] فالنفس تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس فيصير عند الإبصار عين باصرة و عند السماع أذن واعية فكذا فى البواقى حتى[579] اللمسية و القوى التى تباشر التحريک و كذا يرتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعال صائرة إياه متحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون و من لم يبلغ إلى مقامهم و حالهم يزعم أنه لو كان الأمر كذلک لكانت النفس متجزية و لكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد النفوس العاقلة أو يكون كل من هذه النفوس يعلم ما يعلمه غيرها و البرهان كاشف لحجب هذه الأوهام عن وجه الحق بحمد الله و ما أحسن ما قيل فى التمثيل العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذو كوة عنها بالشعاع و أحر به و بالتسخين و أحر بهما و بالاشتعال لكبريتية فيه.

فهذا مثال مراتب آثاره فى النبات و الحيوان و الإنسان فكما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التى دونه و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط و لا كاستلزام أصل لفروع مباينة له فكذلک الوجود القوى جامع لما فى الوجودات الضعيفة من المراتب فيترتب عليه مع بساطته جميع ما يترتب على كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود.

تذكرة

النفس الآدمية ما دام كون الجنين فى الرحم درجتها درجة النفوس النباتية

---

[577] (1) فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة، د ط

[578] (2) و قد ذكرنا كلام الفيلسوف على ما ذكره قده

[579] (3) فيصير عند الإبصار عينا باصرة و أذنا واعية حتى اللمس، د ط

على مراتبها و كذلك هى تخطى درجة الطبيعة الجمادية[580].

فالجنين نبات بالفعل و حيوان بالقوة إذ لا حس له و لا حركة إرادية و بهذه القوة ممتاز[581] عن سائر النباتات و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت فى درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصورى ثم يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر و الروية فإن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حد النفس القدسية و العقل بالفعل فبلغت إليه عند حدود الأربعين و هو أوان البلوغ العقلى و الأشد المعنوى إن ساعدها التوفيق.

فالجنين ما دام فى الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة و إذا خرج من بطن أمه قبل الأشد الصورى فهو حيوان بالفعل إنسان بالقوة و إذا بلغ البلوغ الصورى يصير إنسانا بالفعل ملكا بالقوة أو شيطانا أو غيرهما و أما مرتبة القوة القدسية فربما لم يبلغ من ألوف كثيرة من أفراد الإنسان واحد إليها.

تذنيب عرشى

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكك فى تجرد النفس بقول القائل دخلت و خرجت و قمت من الأفاعيل الجسمية حيث قال إن هذه مجازات إذا حققت الحقائق فالتمسك بمثل هذه الألفاظ لا حاصل له ليس بجيد لما علمت غير مرة أن للنفس شئونا كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الإطلاقات لا تأبى الحقيقة.

حكمة مشرقية

إن الإنسان يتنوع باطنه فى كل حين و الناس فى غفلة عن هذا إلا من كشف

الله الغطاء عن بصيرته فى هذه الدنيا و أما الأكثرون فإنهم كما دل عليه قوله تعالى بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ[582] حتى الشيخ الرئيس و من فى طبقته من الحكماء و قد سأله بهمنيار فى مفاوضة بينهما عن تجويز تبدل الذات فنفاه.

---

[580] (1) في النسخ المخطوطة بعد درجة النفوس النباتية على مراتبها و هي بعد تخطى درجة الطبيعة الجمادية و إذا خرج الطفل من جوف أمه

[581] (2) يمتاز في نسخة، د ط و في بعض النسخ يمتاز و في بعضها ممتازه

[582] (1) سورة 50 آية 14

و الحق هاهنا مع التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدد لتعلقها بالطرفين العقل و الهيولى و كل من رجع إلى وجدانه وجد أن هذه الهوية الحالية منه غير الهوية الماضية و الآتية لا بمجرد اختلاف العوارض بل[583] اختلاف أطوار لذات واحدة.

و فى القرآن آيات كثيرة تدل على تقلب الإنسان فى نفسه و جوهره مثل قوله تعالى يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلى رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِيهِ[584].

و قوله تعالى إِنَّا إِلى رَبِّنا لَمُنْقَلِبُونَ[585] و قوله تعالى ارْجِعِی إِلى رَبِّکِ[586] و قوله تعالى وَ يَنْقَلِبُ إِلى أَهْلِهِ مَسْرُوراً[587].

حكمة عرشية

انظر إلى هذا الهيكل المسمى بالحكمة و فى هذا الكتاب المملو من العلوم الربانية و تأمّل فى هذا الميزان الموضوع تحت السماء بالقسط.

هذا كِتابُنا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ[588] اقْرَأْ كِتابَكَ و احسب حسابک كَفى بِنَفْسِکَ الْيَوْمَ عَلَيْکَ حَسِيباً[589].

فلعلک تعرف بهذا الميزان وزن حسناتک و سيئاتک و اعمل

بقوله ص:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 231

حاسب نفسک قبل أن تحاسب غدا

[583] (2) بل باختلاف أطوار، آ ق
[584] (3) سورة 84 آية 6
[585] (4) سورة 43 آية 14
[586] (5) سورة 89 آية 28
[587] (6) سورة 84 آية 9
[588] (7) سورة 45 آية 29
[589] (8) سورة 17 آية 14

و تفكر فى هذا الصراط المستقيم أولا ثم امش عليه إلى الله فإنه صراط الله العزيز الحميد و تدبر فى قوله تعالى وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ[590] ففى معرفة النفس الآدمية و قراءة هذا الكتاب الذى فيه الحكمة و فصل الخطاب تظفر بالمقصود و تهتدى إلى أصل الوجود و تفتح لك[591] أبواب السماء و الملائكة يدخلون[592] عليک مِنْ كُلِّ بابٍ و تدخل الجنة بغير الحساب و إن كنت لا تحسن أن تقرأ هذا الكتاب و قد أوجب الله عليک قراءته و لا تقدر أن تفهم كيف تزن بهذا الميزان أو كيف تحسب هذا الحساب و قد أمرک به رسوله و كيف تجوز على هذا الصراط و قد كلفت باتباعه و المشى عليه.

فاحضر مجلس إخوان لک ناصحين و الزم طريقهم و اهتد بهداهم بعد أن يرفع عنك حجاب العصبية و الجحود و اخلع عن نفسک لباس التقليد و تفک عن رقبتک قلادة الشهرة و الرياء و تجلو عن بصيرتک غشاوة المراء و الامتراء حتى يعلموک ما علمهم الله و رسوله و يعرفوک ما عرفوا من الحق فتسير بسيرهم العادلة و تعمل بسنتهم الحسنة و تنظر بعين البصيرة فى حقائق الأشياء كما نظروا و تتفقه فى دين الله كما فقهوا و تدخل مدينة العلم و الحكمة كما دخلوا و تنجوا من عذاب القبر و تحيى بروح المعرفة و اليقين و تعيش عيش الكاملين و تحشر فى زمرة أئمة الصالحين[593].

الإشراق التاسع فى أن النفوس لا تتناسخ.

إن التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة أنحاء أحدها انتقال نفس من بدن إلى

بدن مباين له منفصل عنه فى هذه النشأة بأن يموت حيوان و ينتقل نفسه إلى حيوان آخر أو غير الحيوان سواء كان من الأخس إلى الأشرف أو بالعكس و هذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره.

و ثانيها: انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن أخروى مناسب لصفاتها و أخلاقها المكتسبة فى الدنيا فيظهر فى الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لک عند إثباتنا المعاد الجسمانى و هذا أمر محقق عند أئمة الكشف و الشهود ثابت منقول من أرباب الشرائع و الملل و لهذا قيل ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ و عليه يحمل ما ورد فى القرآن من آيات كثيرة فى هذا الباب و ظنى أن ما نقل عن أساطين الحكمة كأفلاطن و من سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين أنوار الحكمة من الأنبياء سلام الله عليهم

---

[590] (1) سورة 6 آية 153
[591] (2) سورة 7 آية 40
[592] (3) سورة 13 آية 23
[593] (4) فاحضر مجلس بعد أن تدفع عنك و تخلع عن نفسك فتسير بسيرتهم و تتفقه كما تفقهوا

أجمعين[594] من إصرارهم على مذهب التناسخ[595] هو بهذا المعنى لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس و الصور التى يحشرون عليها حسب نياتهم و أعمالهم[596] و وجدوا ما عملوا حاضرا و شاهدوا أيضا كيف يحصل فى الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرر أعمال جسمانية يناسبها حتى يصدر عنها الأعمال من جهة تلك الملكات بسهولة صرحوا القول بالتناسخ و معناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلى وُجُوهِهِمْ[597] أى على صور الحيوانات المتنكسة الرءوس و قوله وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ[598] و قوله تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ[599] و قوله قالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا[600] الكى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 233

و قوله الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلى أَفْواهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ[601]

و فى الحديث عنه ص: يحشر الناس على وجوه مختلفة يحشر الناس على نياتهم يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير كما تعيشون تموتون و كما تنامون تبعثون

. فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته فى الظاهر فترى الصور أناسى و فى الباطن غير تلك الصور من ملك أو شيطان أو كلب أو خنزير أو أسد أو غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه.

و ثالثها: ما يمسخ الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التى كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغير المزاج و الهيئة على شكل ما هو على صفة من حيوان آخر و هذا أيضا جائز بل واقع فى قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوة عقولهم و مسخ البواطن قد كثر فى هذا الزمان كما ظهر المسخ فى الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه فى بنى إسرائيل كما قال سبحانه وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِيرَ[602] و كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ[603].

و أما مسخ صورة الباطن دون الظاهر

---

594 (1) و إن أردت تفصيل الأقوال الواردة عن أساطين الحكمة في التناسخ فارجع إلى حكمة الإشراق و حواشي المصنف العلامة على هذا الكتاب شرح حكمة الإشراق 1316 ه ق ط ص 476 إلى ص 520

595 (2) في نسخة، د ط و آ ق و بعض النسخ الموجودة عندنا إنما كان بهذا المعنى

596 (3) سورة 18 آية 49

597 (4) سورة 17 آية 97

598 (5) سورة 81 آية 5

599 (6) سورة 24 آية 24

600 (7) سورة 41 آية 20

601 (1) سورة 36 آية 65

602 (2) سورة 5 آية 65

603 (3) سورة 7 2 آية 61 166 حسب ما قررناه

فكقول النبى ص: فى صفة قوم من أمته إخوان العلانية أعداء السريرة ألسنتهم أحلى من العسل و قلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من اللين

. فهذا مسخ البواطن أن يكون قلبه قلب ذئب و صورته صورة إنسان و الله العاصم من هذه القواصم.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 234

٦٠٤

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 1 ؛ ص 234

حكمة عرشية

أما التناسخ بالمعنى الأول فقد مضى ما يستبين به استحالته إذ قد علمت أن النفس فى أول الكون درجتها درجة الطبيعة ثم يترقى شيئا فشيئا حسب استكمالات المادة حتى يجاوز درجة النبات و الحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليه ما فيستحيل أن يرجع تارة أخرى إلى القوة المحضة و الاستعداد ثم إنه قد مضى أن الصورة و المادة شيء واحد له جهتا فعل و قوة و هما معا يتحركان و يتدرجان فى الاستكمال بإزاء كل استعداد فعليه خاصة فمن المحال أن يتعلق نفس جاوزت درجته[٦٠٥] النباتية و الحيوانية إلى مادة المنى أو الجنين.

و قد علمت أن المنى لم يتجاوز صورته حد الطبيعة الجرمية و أن الجنين ما دام فى الرحم لم يتجاوز صورته درجة النفس النباتية و التمنى الذى حكى الله تعالى عن الأشقياء بقوله يا لَيْتَنِى كُنْتُ تُراباً[٦٠٦].

تمنى أمر مستحيل الوقوع و كذا قوله يا لَيْتَنا نُرَدُّ ... فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ[٦٠٧] فقد حرم الله الرجوع إلى الدنيا عليهم إذ لا تكرار فى الفيض و لا تعدد فى التجلى[٦٠٨].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 235

---

604 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

605 (1) جاوزت درجة النباتية أكثر النسخ الموجود عندنا

606 (2) سورة 78 آية 40

607 (3) سورة 6 آية 27

608 (4) و قد عبر عن هذا المطلب في مسفوراتهم بعبارات مختلفة ليس لماهية واحدة إلا وجود واحد و ليس لوجود واحد إلا ماهية واحدة ليس لشيء واحد وجودان إن الله لا يتجلى في صورة واحدة مرتين و لا تكرار في تجليه و الشيء لا يثمر ما يضاده و يباينه من جميع الوجوه و ما أمره إلا واحدة و ليس كمثله شيء و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث في شرحنا على مقدمة القيصري ط مشهد 1385 ه ق ص 126 127

الإشراق العاشر فى ضعف ما قيل و دفع حجج الخصوم

المشهور فى بيان استحالة التناسخ أن البدن إذا حصل له مزاج يستحق من الواهب نفسا فإذا قارنته نفس مستنسخة كانت لبدن واحد نفسان و الوجدان يكذبه.

و للباحث[٦٠٩] أن يمنع الحاجة إلى فيض جديد بل ينتقل إليه نفس تجاوزت من النبات إلى الحيوان ثم يصعد إلى رتبه إنسان.

فإن دفع هذا بأن مزاج النبات إذا استدعى نفسا فمزاج الإنسان أولى فله أن لا يسلم هذه الأولويات فى عالم الاتفاقات ثم يقول بعد تسليم أن المزاج الأشرف يستدعى النفس الأشرف أنها هى التى جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية.

أقول: هذا منقوض بنفوس الفلكيات فإن أجسادها شريفة فى الغاية و لم ينتقل إليها من النبات و الحيوان[٦١٠] نفس ثم إنا نساعده فى هذا القول فالمزاج الإنسانى لا يحصل إلا بعد مزاج الحيوانى و هو لا يحصل أيضا إلا بعد مزاج النباتى و هلم إلى الجسمية الطبيعية و الهيولى التى قبلها فإن أراد بتجاوز الدرجات هذا المعنى فكذلك الأمر فى النفس الإنسانية على ما علمت من طريقتنا كما أشير إليه بقوله تعالى هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيراً[٦١١] و بقوله وَ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً[٦١٢].

فإن أراد[٦١٣]

فلا نزاع فى هذه التسمية.

و إن أراد به انتقال النفس من جسد إلى جسد منفصل عنه فقد مر فسادها.

و هذا المذكور و الذى قبله و إن كان بحثا على السند إلا أن الغرض التنبيه على حقيقة المقام.

---

609 (1) و للخصم و ل ل خ ص م
610 (2) ثم إنه قد ساعدنا في هذا القول
611 (3) سورة هل أتى آية 1
612 (4) سورة 19 آية 9
613 (5) في بعض النسخ و من جملتها نسخة، د ط فالانتقالات النفسانية في مادة واحدة حسب تزائد الاستعدادات لها و تكامل الدرجات فيها أمر واقع بلا شبهة و لو سمى هذا تناسخا فلا نزاع ...

حجة أخرى لهم

إن الجهال و الفجرة لو تجردوا عن الأبدان و الأجرام و عن قوة مذكرة لقبائح أفعالهم و خطاء جهالاتهم و مدركة لملكاتهم و آرائهم فتخلصوا و صعدوا إلى الملكوت الأعلى فأين الشقاوة[٦١٤].

و الجواب بطريق عرشى أن لهم أبدانا أخروية حشروا إليها و تعذبوا بأنواع الآلام المناسبة لأعمالهم.

حجة أخرى لهم

إن الفسقة و الأشرار ربما اطلعت نفوسهم عند قلة الشواغل بمنام أو مرض أو خلل بشىء من الأمور الغيبية لاتصالهم بالملكوت فإذا زال المانع البدنى بالموت و تجردوا[٦١٥] من غير انتقال إلى بدن آخر فازوا بالدرجات العالية فلا يكون لهم شقاوة.

و الاعتذار بأن الهيئات الرديئة يمنعهم عن الوصول إليها يدفعه أن الهيئات لم يمنعها مع الشاغل البدنى و منعها بدونه.

و الجواب ما مر من إثبات دار أخرى هى دار الجزاء و الحساب.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 237

حجة أخرى لهم

ليس للحيوان عضو إلا و للحرارة عليه سلطنة بالتحليل فليس لأحد أن يقول الفرس لا يزال ينتقض فرسية[٦١٦].

ثم إن للحيوانات عجائب أفعال و حركات ذهنية فانظر إلى النحل و مسدساته و إلى العنكبوت و منسوجاته و القرد و الببغاء و محاكاتهما لأفعال العقلاء و أقوالهم و غير ذلك من رئاسة الأسد و تكبر النمر و سماع الإبل و فراسة الفرس و وفاء الكلب و حيلة الغراب أ هذه كلها بكيفية المزاج أو بالطبيعة الجرمية.

و احتراز الغنم عن الذئب إن كان عن جزئى يحفظ فى الخيال فلم يكن يحترز عما يخالفه فى المقدار و الشكل و اللون و إذ ليس فعن معنى كلى يستلزم نفسا مجردة لم يجز فى العناية إهمالها دون الصعود إلى رتبة الإنسان أو الوصول إلى السعادة العقلية بعد المفارقة.

---

614 (1) و خطاء جهالاتهم مدركة لملكاتهم، ل م

615 (2) و تجردوا من انتقال، آ ق د ط

616 (1) ينتقض فرسيته، د ط آ ق ل ن

و الجواب أن لكل حيوان ملكا يلهمه و هاديا يهديه إلى خصائص أفاعيله العجيبة كما فى قوله وَ أَوْحى رَبُّکَ إِلَى النَّحْلِ[617] و بعض أفاعيلها غير مستبعد عن ذوات المشاعر الجزئية[618] على أنا لم ننكر أن يكون لأعداد منها قريبة الدرجة إلى أوائل رتبة الإنسانية حشر إلى بعض البرازخ السفلية الأخروية.

تذنيب

و اعلم أن أسخف الفلاسفة رأيا فى التناسخ و أقلهم تحصيلا طائفة ذهبوا إلى امتناع مفارقة شىء من النفوس عن الأبدان لأنها جرمية السنخ مترددة فى أجساد

الحيوانات[619].

فيقال لهم إن هذه النفوس إن كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على تجرد النفوس الإنسية ينافى مذهبهم لامتناع انتقال الصور و الأعراض من محل إلى آخر و إن كانت مجردة فالعناية مقتضية لإيصال كل موجود إلى كماله و غايته و كمال الإنسان فى النشأة الثانية سواء كان سعيدا أو شقيا.

أما الذين سعدوا ففى الجنة و أما الذين شقوا ففى النار و سيأتى زيادة تبصرة.

الإشراق الحادى عشر فى الإشارة إلى النفس الفلكية

إن الأجرام العلوية ذوات نفوس ناطقة و هذا مما قد أوضحه الطبيعيون بحسب آرائهم الطبيعية و مما يوضح ذلك بسرعة أن المانع عن قبول الفيض الذى يكون للأجسام التضاد و التفاسد و الكثافة الطبيعية الحاصلة عن البعد عن الاعتدال.

أ لا ترى أن الأجسام البسيطة المتضادة الطبائع إذا تركب ازدادت فى قبول الفيض الربانى[620] حتى إذا أمعنت فى الخروج عن التضاد و توسطت إلى حاق الاعتدال استعدت لقبول ذات الفيض فما ظنك بأجرام كريمة صافية دورية الحركات دائمة الأشواق يترشح من حركاتها البركات و الخيرات على ما دونها و معلوم أن التأثير الإلهى يظهر أولا فى العرش الأعظم الذى بمنزلة قلب العالم و يبدأ من الجرم الأقصى فيمر بالأفلاك و بتوسطها يصل إلى الأجرام الأرضية على ما أوضحته أفاضل

---

617 (2) سورة 16 آية 68

618 (3) عن ذوات المشاعر الحسية، د ط

619 (1) و القائلون بهذا القول على ما في شرح حكمة الإشراق للعلامة الشيرازي ره جمع من الأقدمين و تبعهم قليل من المتأخرين

620 (2) و النفس الرحماني، د ط

الفلاسفة.

و لو لم يكن فى عالم السماوات من الشرف و الفضيلة ما ليس لغيرها من الجزميات لما جرى على لسان أكثر المليين و الأمم إن الله على السماء و لم يرفع إليها الأيدى فى الدعاء و لما ورد قوله تعالى الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى[621].

و أما الأجرام الأسطقسية التى هى تحت كرة القمر فلم يصلح لبعدها عن الصفاء و تضادها فى الصور إلا ظل ذلك الفيض و هى الطبيعة السائلة المتجددة المنفعلة على الدوام لا يستقر على وجودها أبدا.

ثم كلما تخلصت و بعدت من التضاد قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهى إلى لباب العالم الأرضى كشجرة أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِى السَّماءِ[622] و هو الإنسان و إذا بلغ درجة العقل بالفعل اتصل بالروح الأعظم و الفيض الأتم كاتصال الفلک بالملک.

فظهر أن الفلكيات لها نفوس شريفة و أن أول الوجود للعالم و هو العقل كبذر و آخره و هو العاقل كثمرة ابتدأت أولا و ظهرت آخرا.

حكمة عرشية

إن للفلک عقلا و نفسا و طبيعة سارية فى جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعددة متباينة الوجود فإن ذلک ممتنع و لا أن صورة ذاته إحدى هذه الأمور و غيرها من العوارض أو الآلات الخارجة عنها بل ذات الفلک و هويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية و النفسية و الطبيعية.

فقولهم حركة الفلک ليست طبيعية أى ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعة

محضة ناقصة الكون غير شاعرة بغاية فعلها و إلا فمباشر الحركة ليس إلا ما يميل الجسم بقوته.

فكما أن العقل من جهة عقلية لا يباشر التحريک لتساوى نسبة الإرادة الكلية إلى جزئيات حدود الحركة فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلى و أما من حيث نشئاتها الحيوانية فلها وجه إلى القدس فِيها عَيْنٌ

---

621 (1) سورة 20 آية 5

622 (2) سورة 14 آية 24

جارِيَةٌ[623] ينبع منها ماء الحياة و وجه إلى طبيعة الفلك عَلى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ[624] مُتَّكِئِينَ عَلَيْها مُتَقابِلِينَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوابٍ وَ أَبارِيقَ وَ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ.[625] و قد مر منا البرهان[626] على أن الوجود الواحد قد يكون مع أحديته جامعا لحدود متفاوتة و مراتب متفاضلة مرتبة العقل و مرتبة النفس و مرتبة الطبع و لكل من هذه المراتب مراتب كثيرة و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار و اللوازم و هذا شديد الغموض دركه دقيق المسلک غوره إلا لمن اهتدى.

الشاهد الثالث فى التجرد لإثبات معاد النفوس

و فيه إشراقات

[الإشراق] الأول فى العقل بالفعل.

لما علمت أن كل صورة معقولة بالفعل هى ما وجودها وجود صورة فارقت المواد الجسمية و علائقها فهى بذاتها عاقلة بالفعل كما أنها معقولة

بالفعل و كل صورة مادية فهى عاقلة و معقولة بالقوة.

و النفس ما دامت كونها متعلقة الوجود بالمادة فليست عاقلة و لا معقولة بالفعل بل بالقوة و ليس كما هو المشهور أن النفس تجرد الصورة المحسوسة و ينزعها عن موادها فيصيرها معقولة بالفعل و النفس هى ما هى بحالها حتى يكون هى ثابتة و الأشياء مستحيلة متغيرة بل الأمر بالعكس أولى من ذلک فإن الأشياء المادية المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود أمر محسوس و المحسوس يستحيل أن يكون معقولا فظهور كل حقيقة على القوة العاقلة بصورة وحدانية مجردة و على الحواس بصور متخالفة مادية ليس بأن يدل على كون[627] حركة النفس تابعة لحركتها أولى من عكسه بل عكسه هو الصواب فالعوالم و النشئات لما كانت متعددة و لكل عالم صور خاصة و كان فى الوجود وحدة روحانية و كثرة جسمانية و أخرى مادية قضت العناية الربانية بإيجاد نشأة جامعة تدرک النشئات فرتب لها قوة لطيفة يناسب بذاتها تلک الوحدة العقلية

---

[623] (1) سورة 88 آية 12

[624] (2) في بعض النسخ\i فِيها سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ\E

[625] (3) سورة 56 آية 15 16 17 18

[626] (4) في بعض النسخ فقد ظهر أن الوجود الواحد قد يكون

[627] (1) ليس بأن يدل على كون حركتها تابعة لحركة النفس أولى من عكسه بل عكسه هو الصواب، د ط

فيتمكن بتلك المناسبة بإدراكها[٦٢٨] و نيلها من حيث هى و هو العقل الفعال و قوى جسمانية أو مادية يناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانية أو المادية فيدركها من حيث هى و هو الجسم أو المادة.

ثم إن النفس فى مبادىء تكونها و ظهورها تغلب عليها جهة الكثرة الجسمانية و يكون وحدتها العقلية بالقوة فإذا قويت ذاتها و اشتدت فعليتها غلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلا و معقولا بعد ما كانت حسا و محسوسا فللنفس حركة فى ذاتها من هذه النشأة إلى نشأة الآخرة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 242

الإشراق الثانى فى اتحاد العقل بالمعقول

لما تبين أن كل صورة فى مادة تحتف[٦٢٩] بعوارضها ليست معقولة بل محسوسة لما من شأنها أن ينالها فكما أن المحسوس ينقسم إلى ما هى محسوسة بالقوة و إلى ما هى محسوسة بالفعل و المحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجوهر[٦٣٠] الحساس و الإحساس ليس كما زعمه الجمهور من أن الحس تجرد صورة المحسوس من مادته و يصادفها مع عوارضها الشخصية و الخيال تجردها تجريدا أكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها الشخصية من مادة إلى غيرها.

و لا أيضا معنى الإحساس حركة القوة الحسية إلى نحو صورة المحسوس الموجودة فى مادته كما ذهب إليه قوم فى باب الإبصار بل بأن يفيض من الواهب صورة نورية يحصل بها الإدراك فهى الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و أما قبل ذلك فلا حاسة و لا محسوس إلا بالقوة[٦٣١].

و أما وجود صورة فى مادة مخصوصة مع شرائط و نسب مخصوصة فهو من المعدات.

فكذلك الحال فى القوة العاقلة و صيرورتها عقلا بالفعل فإن التعقل ليس كما اشتهر من الحكماء أنه بتجريد الصورة عن المادة و عوارضها تجريدا تاما من قبل النفس فتصادفها و تصير بها عقلا بالفعل فزعموا أن الجوهر المنفعل العقلى بذاته المعراة عن الصورة العقلية يدركها.

و ليت شعرى إذا لم يكن له فى ذاته صورة المعقولات فبأى شىء ينالها أ هو

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 243

---

628 (2) من إدراكها و نيلها، آ ق د ط
629 (1) في بعض النسخ تختلف بعوارضها
630 (2) بالجوهر الحاس، د ط
631 (3) فلا حاس و لا محسوس، آ ق ل م

بذاته العارية المظلمة يدرک الأنوار العقلية فمن لم يكن بذاته مدركا للأشياء و لم يحصل له شى‏ء بعد فكيف يدرک شيئا آخر و من لم يجعل الله له نورا فما له من نور أو ينال الأشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرک تلک الصورة الحاصلة أولا كيف يدرک بها غيرها و إلا فإن جاز ذلک[632] فإما بأن يكون تلک الصورة عاقلة لذاتها و لغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال.

أو بأن يكون معقولة له و عاقلة لما وراءها فالكلام فيه عائد جذعا و لئن قلت إن العقل المنفعل إذا حصلت له الصورة المجردة لم يصح لأحد أن يقول إنه فى ذاته معرى عنها غير منور بها حينئذ.

فأقول إن كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادة يتحد بها نوعا آخر بالفعل فهذا هو الحق الذى نرومه فكما ليست المادة شيئا من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصورة و ليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين بل بأن يتحول المادة فى نفسها من مرتبة من النقص إلى مرتبة من الكمال فكذلک حال النفس فى صيرورتها عقلا بالفعل و إن كان حصول الصورة العقلية للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء و الأرض لنا[633] كما زعمه الجمهور لا كوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على الوجه الذى ذهبنا إليه فليس الحاصل فى مثل ذلک إلا حصول إضافة محضة و الإضافة من أضعف الأعراض وجودا بل لا وجود لها[634] فى الخارج إلا كون الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر فهذا حظهما من الوجود لا أن لها صورة فى الأعيان.

ثم إن وجود الإضافة إلى شى‏ء غير وجود ذلک الشى‏ء فإن إضافة الدار و الفرس

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 244

و الغلام لنا لا يوجب وجود شى‏ء منها لنا أو فينا نعم ربما حصلت صورها لذاتنا أو لقوانا و الكلام عائد فى تلک الصور و كيفية حصولها لنا أ هى بمجرد الإضافة أيضا أو بالاتحاد معنا فإن كان بمجرد الإضافة فحصول الإضافة ليس حصولا حقيقيا[635] لصورة شى‏ء كما علمت و هكذا يتسلسل الأمر إلى غير النهاية و إن كان بالاتحاد فهو المطلوب.

---

632 (1) في بعض النسخ و منها نسخة، د ط و إلا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها و أما كونها معقولة له عاقلة لما وراءها و الكلام فيه عائد جذعا

633 (2) كوجود السماء لنا لست أقول صورتهما الحاصلة فينا فليس الحاصل، د ط

634 (3) بل وجودها وجود الطرفين على وجه إذا عقل أحدهما عقل الآخر

635 (1) فحصول الإضاءة ليس حصولا لصورة شيء و هكذا يتسلسل الأمر، د ط آ ق

فعلم أن كل إدراک فهو باتحاد بين المدرک و المدرک و العقل الذى يدرک الأشياء كلها فهو كل الأشياء و هذا ما أردناه.

و كل من أنصف من نفسه علم أن النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هى الذات الجاهلة بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها أصلا.

و ليست الصور العلمية كالقنية المالية من الذهب و الفضة و الأنعام و الحرث ذلک[٦٣٦] متاع الحياة الدنيا أى وجودات الماديات ذوات الأوضاع الجسمية بعضها لبعض الذى مرجعه إلى وجود النسب الوضعية.

و قد حققنا أن لا حضور لجسم و لا لجزء جسم عند جسم آخر و لا لجزء آخر فالكل غائب عن الكل فالجسم جوهر ميت ظلمانى و ما يتعلق به فهو بقدر تعلقه بالجسم يكون غائبا عن نفسه مائتا و النفس بقدر خروجها من القوة الجرمية إلى الفعل العقلى يكون حيا عقليا و إذا صارت عقلا بالفعل يصير حياته حياة كل شىء دونه و بيده ملكوت هذه الأشياء التى تحته.

حكمة مشرقية

كلما يراه الإنسان[٦٣٧] فى هذا العالم أو بعد ارتحاله إلى الآخرة فإنما يراه فى ذاته

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 245

و فى عالمه و لا يرى شيئا خارجا عن ذاته و عالمه و عالمه أيضا فى ذاته.

حكمة أخرى

النفس الإنسانية من شأنها أن يبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها[٦٣٨] و يكون قوتها سارية فى الجميع و يكون وجودها غاية الخليقة.

الإشراق الثالث فى حصول العقل الفعال فى أنفسنا.[٦٣٩]

---

[636] (2) س 3 ى 12

[637] (3) كلما يراه الإنسان في هذا العالم فضلا عن وقت ارتحاله، د ط

[638] (1) في بعض النسخ أجزاء وجودها و ذاتها

[639] (2) و اعلم أن المصنف ذكر هذا البحث النفيس في الأسفار مفصلا و إن شئت فراجع ط گ س نفس ص 112 مباحث العقل و المعقول ص 280

إن للعقل الفعال وجودا فى نفسه و وجودا فى أنفسنا لأنفسنا فإن كمال النفس الإنسانية و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صيرورتها إياه و اتحادها به فإن ما لا وصول لشىء إليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له.

و إن استشكل أحد هذا الأمر بأن شيئا واحدا كيف يكون فاعلا متقدما و غاية متأخرة لشىء واحد فذلك لأجل أنه لم يتصور من الواحد إلا الواحد بالعدد الذى يحصل بتكرره كثرة عددية من نوع واحد و هذا الواحد لا يكون إلا من الجسمانيات.

ثم لا شک أن النظر فى العقل الفعال فى نفسه أنما يليق بالإلهيات الباحثة عن أحوال المبادىء و ليس النظر هاهنا إلا من حيث كونه كمالا للنفس و تماما لها و من جهة تأثر النفس و انفعالها عنه ثم صيرورتها إياه.

و البرهان على وجوده لها أن نفس الإنسان فى أول صباه بالقوة فى الكمال العقلى و الوجود المفارقى و إن كانت بالفعل فى كونها صورة كمالية للجسم الطبيعى من

جهة بعض الأفاعيل ثم يصير أمرا عقليا بالفعل فى تصوير الحقائق و إفادة العلوم و تدوين المسائل و ترتيب السياسات الناموسية و كلما خرج من حد القوة إلى حد الفعل فبأمر ما يخرج إليه و هذا أيضا لو كان غير مفطور على الكمال العقلى لاحتاج إلى آخر كذلک و لا يتسلسل الأمر إلى لا نهاية بل ينتهى إلى فيض علوى و نور إلهى يتصل[٦٤٠] بها هو كامل بالفعل فعال فى النفوس مقدس عن شوب النقص و القوة فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل فبالاتحاد به و الصيرورة إياه يعقل بالفعل مثل النور الحسى إذا اتصل بالبصر فأخرجه عن حد كونه مبصرا بالقوة إلى حد[٦٤١] كونه مبصرا بالفعل و بالاتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف.

ثم من البين المشاهد أن هذه الصورة العقلية موجودة فى ذاته لما بين أن العقل كل الموجودات فإذن هو عقل بالفعل متصل بالعقل الفعال و بقدر اتصاله به و اتحاده معه يدرک المعقولات و لا كذلک النور المحسوس فإن باتصاله وحدة لا يظهر فى البصر صورة شىء من المحسوسات ما لم ينضف إلى ذلک معنى آخر فلذلک لم يجب أن يكون فى ذاته صور المحسوسات فالنور المحسوس ليس كل المستنيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فإنه كل المعقولات.

و قد اتضح أن العقل بالفعل يجب أن يكون جوهرا فواضح أن هذا العقل الفعال جوهر لأنه مقوم للجواهر الفعلية.

---

[640] (1) متصل بها، د ط

[641] (2) في النسخ الغير المطبوعة فأخرجه عن حد كونه مبصرا بالقوة إلى حد الفعل

الإشراق الرابع فى ترتيب ما يحدث منه فى الإنسان حتى يعود من أنقص المراتب إلى أعلاها بعد ما نزل منه فيكون كالدائرة يبتدىء من أول و ينتهى آخرها إلى أولها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 247

إن أول ما يحدث منه فى الإنسان بعد القوة الهيولانية التى حدثت فى هذا العالم[٦٤٢] بواسطة حركات الأفلاک الدائرة من فيض العالم الملكوت شوق[٦٤٣] إلى محركها و جاعلها حدوث أمر مثل انفعال النسوان عن الرجال هى القوة التى بها يتحفظ صورة جسمية[٦٤٤].

ثم القوة التى بها يتغذى و ينمو ثم التى بها يدرک الملموس من أوائل الكيفيات كالحرارة و البرودة و غيرهما ثم التى بها يحس الطعوم ثم التى بها يشعر بالروائح فإذا تم له وجود اللامسة و الذائقة و الشامة فاضت عليه قوة بها يدرک الأصوات و التى يدرک الأضواء و الألوان و ما تحتها و يحدث معها القوة النزوعية إلى ما يحسه فيشتاقه أو يكرهه ثم يحدث بعد ذلک قوة أخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها ما ارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ثم قوة أخرى متصرفة فيها بالتفصيل و التركيب و لها قوة الوهم و الذكر و الاسترجاع و يقال لها المتخيلة و بها يستوفى درجات الحيوانية و أعلى مراتبها ما يصدر عنها الفكر و الروية فهذه هى القوة النفسانية.

فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة و هى شبه المادة للقوة المتخيلة و هى للقوة الناطقة.

فأما النزوعية فإنها فى الوجود تابعة للحاسة الرئيسة و المتخيلة و الناطقة على مراتبها فإن لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه و هرب عما يخالفه إلا أن هذا الطلب يسمى فى الحساس و المتخيل و الناطق شوقا و إرادة و فيما تحتها ميلا و فيما فوقها عناية فبالناطقة تم كمال العالم الحسى و المثالى فيجتمع عند الحاسة الرئيسة للخمس صور المحسوسات عند حضورها و عند المتخيلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 248

بعد ذلک أن ترتسم فى الناطقة صور معقولاتها التى هى عقول بالفعل و معقولات بالفعل و هى الأشياء البريئة من المادة و علائقها.

[642] (1) من حركات الأفلاك، د ط
[643] (2) شوقا إلى محركها، آ ق
[644] (3) ينحفظ صورة جسميته

و أما المعقولات التى ليست بجواهرها معقولة بالفعل فليس وجودها وجودا عقليا بل حسيا إلا أن لها ارتباطا بالوجودات العقلية و المعانى الصورية كالحجارة و النبات و ما يحمله مادة أو جسم فإن هذه ليست عقولا بالفعل و لا معقولات بالفعل بل هى آثار المعقولات و ظلالها و أشباحها و أول ما يحدث من العقل الإنسانى بالطبع فهو كهيئة فى مادة نفسانية هى فى ذاتها صورة لما دونها و لا يمكن أن يكون مادة لما دونها و لا صورة لما فوقها كما أن الهيولى لا يمكن أن يكون صورة لأمر إذ لا أخس منها فالناطقة صورة بنحو و مادة بنحو آخر فى عالم الأشباح و تلك فى عالم الأرواح و إنما يصير صورة عقلية لكثرة ملاحظتها و مصادفتها للمعقولات فكلما خرجت من القوة إلى الفعلية خرجت مخزوناتها من القوة و هكذا إلى أن يصير قوة ذاتها فعلا محضا و خيالها عقلا محضا و بصرها بصيرة و قالبها قلبا فهى لا تزال مفتقرة إلى شىء آخر ينقله و ينقلها من حد القوة إلى حد العقل و يقلبها كيف يشاء و هو ملك روحانى من ملائكة الله و نور عقلى من أنواره يسوق[٦٤٥] عباده إلى رضوانه.

الإشراق الخامس فى أن الإنسان العقلى شيء واحد مبسوط.

و ذلك لأنه كامل الذات لا يحتاج فى وجوده الكمالى البقائى إلى تفصيل قوى و تركيب أعضاء فما دام كونه أمرا عقليا يكون يحضر معه جميع ما له و يكون بدؤه و غايته شيئا واحدا و يكون علة بدئه علة تمامه و يكون ما هو و لم هو فيه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 249

أمرا واحدا.

ثم إذا نزل عن مقامه و امتدت ذاته و انبسطت مراتبه صارت قواه مختلفة فى مواضع لأن القصور علة التكثير فصارت علة بدئها غير علة تمامها لأنها ذات مراتب متفاوتة إلا أن الجميع ينحو نحوا واحدا و يقفو أثرا واحدا.

فالغاذية على درجاتها و الحاسة على درجاتها و المتخيلة و المتفكرة كلها كأنها يفعل فعلا واحدا متفاوتة المراتب فكما أن الغاذية يجذب الغذاء و تمسك بها و كذا الذائقة يبتلع المطعومات و الشامة تجلب الروائح و الباصرة و السامعة يأخذ أن صور الأصوات و الأنوار و المتخيلة يحضر عندها مثل المحسوسات و الناطقة بحركاتها الفكرية يحصل التصورات و العلوم و يحفظها.

[645] (1) في أكثر النسخ المخطوطة لسوق عباده إلى رضوانه

و لكل من هذه القوى التى قبلها أيضا حفظ لما تحضره و ضبط لما تجلبه و إمساك لما يجذبه كل بحسبه و حاله كل نفس معها[٦٤٦] سائق و شهيد.

و هكذا إلى أن بلغت العقل الفعال فيتحد فيه كل سائق و شهيد و فاعل و غاية.

فالنفس الإنسانية كما صرح الفيلسوف المعلم ببعض قواها فى هذا العالم و ببعضها فى عالم العقلى بل فى كل عالم من العوالم لها جزء و ليست أجزاؤها كأجزاء الجسم من جهة الوضع و المقدار بل من جهة المعنى و الماهية[٦٤٧].

الإشراق السادس فى السعادة الحقيقية.

لا نزاع لأحد فى أن لذة كل قوة نفسانية خيرها بإدراك ما يلائمها و ألمها

و شرها بإدراك ما يضادها فلذة الحس إدراك ما يلائمه من المحسوس و لذة الغضب الظفر بالانتقام و الوهم الرجاء و الحفظ التذكر.

ثم هذه القوى و إن اشتركت فى هذه المعانى فمراتبها متفاوتة فما وجوده أقوى و كماله أعلى و مطلوبه ألزم و أدوم فلذته أشد فليس كل لذة كما للحمار فى بطنه و فرجه حتى يكون المبادىء السابقون المقربون عدمت عندهم[٦٤٨] اللذة و السعادة أصلا.

ثم إن الكمال و الأمر الملائم ربما تيسر للقوة الدراكة و هناك إما مانع شاغل لها عنه فيكرهه و يؤثر ضده ككراهة بعض المرضى للطعوم الحلو و إيثار ضدها و إما ممنوة هى بضد ما هو كمالها فلا تحس به ما دامت كذلك.

فإذا تقرر هذا فنقول النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يتحد بالعقل الكلى و يتقرر فيها صورة الكل و النظام الأتم و الخير الفائض من مبدإ الكل السارى فى العقول و النفوس و الطبائع و الأجرام الفلكية و العنصرية إلى آخر الوجود فيصير بجوهرها عالما عقليا فيه ماهية[٦٤٩] الكل و ينقلب إلى أهله مسرورا.

---

646 (1) س 50 ى 21

647 (2) صرح بهذا الشيخ اليوناني في كتاب أثولوجيا الميمر الرابع

648 (1) عدمت عنهم اللذة و السعادة

649 (2) فيه هيئة الكل كذا وجدنا في أكثر النسخ المخطوطة

و إذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لسائر القوى كانت نسبتها إليها فى العظمة و الشدة و الدوام و اللزوم كنسبة العقل إلى القوى الحسية البهيمية و الغضبية لكنا فى عالمنا هذا و انغمارنا فى البدن و حواسنا البدنية و أغراضنا الدنيوية لا نحن إليها كل الحنون إلا من خلع منا عن نفسه ربقة الشهوة و عن عنقه قلادة الغضب و عن بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئا من الملكوت الأعلى عند انحلال الشبهات و استيضاح المطلوبات فتجد من تلك اللذة مثالا ضعيفا تفوق لذته على كل لذة من لذات هذا العالم من منكح هنىء و مطعم شهى و مسكن بهىء.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 251

و أنت لو كنت عالى النفس متأملا فى عويص من المسائل فحضرت بين يديك أطعمه لذيذة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدک و استخففت بالشهوة العاجلة فما ظنک إذا انحط عنک شغل البدن و رفع الحجاب بينک و بين هويتک العقلية فرقيت بذهنک إلى عالم الملكوت و دوام الاتصال لأن النفس كما مر باقيه و العقل الفعال باق أبدا و الفيض من جهته مبذول دائما.

فظهر أنه لا يقاس هذه السعادة الآخرة إلى ما يناله الحس من اللذات المكدرة بالنقائص و الآفات.

و لهذا ورد فى الحديث: لا عيش إلا عيش الآخرة

و سبب خلو النفس عن إدراک لذة العلوم و المعارف ما دامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيله لذة الطعوم بواسطة مرض بوليموس فلو فرض كون المعارف التى هى مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة عندها موجودة فى حقها لكانت لها لذة لا يدرک الوصف كنهها فإن السعادة الحقيقية فى وجود هذه الحقائق لا فى اختزانها و انحفاظها و إنما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو وجود ضعيف منها و إلا فإنها أقوياء الوجود أشداء النورية و المعرفة فى هذا الدنيا بذر المشاهدة فى الآخرة و اللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة لأن الوجود لذيذ و كماله ألذ.

و الوجودات متفاوتة و أفضلها الحق الأول و أدونها الهيولى و الحركة و الزمان و ما يشبهها.

فالسعادات متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقى فإن كانت منفكة عن العلوم لكنها منزهة عن الرذائل مصروفة الهم إلى المتخيلات التى تلفقها تقليدا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 252

فلا يبعد أن يتخيل الصور الملذة فينجر تخيلها إياها إلى مشاهدتها بعد رفع الوهم كما فى النوم الذى هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف فى الجنة من المحسوسات.

فهذه جنة المتوسطين و الصالحين و تلك هى جنة المقربين الكاملين.

الإشراق السابع فى الشقاوة التى بإزاء تلك السعادة.

أما الشقاوة الحقيقية فهى إما بحسب نقصان الغريزة عن إدراك المراتب العالية أو بحسب غلبة الهيئات البدنية من المعاصى الحسية كالفسوق و المظالم و أما بحسب الجحود للحق بالآراء الباطلة و الإنكار للحكم بالعقائد السفسطية أو المشاغبية و ترجيح بعض المذاهب بالجدل و التقليد طلبا للشهرة و الرئاسة و افتخارا بما يستحسنه الجمهور و تشوقا إلى الكمال الوهمى بحفظ المنقول مع حرمان الوصول.

فالشقاوة فى القسم الأول من قبيل الأعدام[٦٥٠] كالموت للبدن أو الزمانة فى الأعضاء من غير شعور بمؤلم.

و أما فى القسم الثانى فبإدراك أمر مؤلم مؤذ كالعضو الذى به وجع شديد فإن هذه الهيئات الانقهارية قبيحة مؤلمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها لأن حقيقتها يستدعى أن يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن و قواه الشهوية و الغضبية فإذا انقهرت عنها و انقادت و خدمت إياها فى تحصيل مئاربها الدنية كان ذلك موجب شقاوتها و تألمها و حسرتها لكن كان إقبالها على البدن و شواغله ينسبها[٦٥١] عن أمر عاقبتها

و يشغلها[٦٥٢] سكر الطبيعة عن الإحساس بفضيحتها و الآن إذا زال العائق و ارتفع الحجاب و كشف الغطاء بموت البدن فيتأذى النفس بتلك الهيئات الرديئة أشد الأذى و لكن لما كانت هذه الهيئات غريبة عن جوهر النفس و كذا ما يلزمها فلا يبعد أن تزول فى مدة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوائق فى رسوخها و ضعفها و كثرتها و قلتها إن شاء الله.

و يشبه أن يكون [فى] الشريعة أشارت إلى هذا

حيث ورد: إن المؤمن الفاسق لا يخلد فى النار

---

650 (1) في النسخ الموجودة عندنا من قبيل الموت أو الزمانة في الأعضاء

651 (2) ينسيها عن أمر، د ط

652 (1) و يشغلها سكر الطبيعة، د ط

. و أما القسم الثالث فهو النقص الذاتى للشاعر بالعلوم و الكمال العقلى فى الدنيا و الكاسب لنفسه شوقا إليه ثم تارک الجهد فى كسبه ففقدت منه القوة الهيولانية و حصلت له فعليه الشيطنة و الاعوجاج و رسخت فى وهمه العقائد الباطلة فهى الداء العياء التى أعيت أطباء النفوس المريضة عن دوائه.

و هذا الألم الكائن عنها بإزاء اللذة و الراحة الكائنة عن مقابلها و كما أن تلک أجل من كل إحساس بأمر ملائم فكذلک هذه أشد من كل إحساس بمناف حسى من تفريق اتصال بالنار أو تجميد بالزمهرير أو قطع بالمناشير أو سقط[653] من شاهق.

و عدم تصور ذلک الألم فى الدنيا سببه ما ذكرنا فهذه و التى بإزائها هما الشقاوة و السعادة العقليتان المعروفتان عند الفلاسفة و نحن بصدد إثبات المثوبات و العقوبات الحسيين عن قريب إن شاء الله.

الإشراق الثامن فى درجات الناس فى هذه الشقاوة.

اعلم أن هوية الإنسان بمنزلة مرآة قابلة للصور الواقعة فى العالم و إنما المانع

من انكشاف الصور العلمية له أحد حجب خمسة.

أولها: نقص جوهره و كونه بالقوة كحديد المرآة قبل أن يذوب و يشكل و يصقل.

و الثانى: كدورة الشهوات و المعاصى المكدرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له كصداء المرآة و طبعها.

و الثالث: عدوله عن عالم الحقائق إلى مصالح المعيشة و استيعاب همة فى الطاعات و التفقه فيها و صرف الفكر فى تفاصيلها كمرآة معدول بها عن جهة الصورة إلى غيرها.

و الرابع: وقوع السد و الحجاب بينه و بين الصورة المطلوبة باعتقادات مسوقة إليه منذ أول الفطرة تقليدا و تعصبا فرسخت و تأكدت فيه فمنعت له عن إدراک الحق.

و هذا كالجدار الواقع بين المرآة و الصورة كقوله تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ[654] و قوله تعالى وَ جَعَلْنا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْناهُمْ فَهُمْ لا يُبْصِرُونَ.[655] الخامس: عدم الانتقال و الارتحال من صورة إلى صورة حتى يصل إلى ما هو المطلوب الأصلى من الحضرة الإلهية على الصراط المستقيم[656].

---

653 (2) أو سقطه من شاهق

فإن الاهتداء إلى الحق لا يمكن إلا بالعثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء و الانتهاء إليه فإن هذه السعادة ليست فطرية فلا يحصل إلا بمقربات و علوم سابقة و كل علم غير فطرى لا يحصل إلا بعلمين سابقين مزدوجين على شرائط مخصوصة يحصل من ازدواجهما علم ثالث.

فالجهل بأصول المعارف و بكيفية الترتيب و عدم الانتقال من بعضها إلى بعض على أقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 255

مثاله فى المرآة لمن أراد أن يرى قفاه فيها فإنه يحتاج إلى مرآتين يضعهما و يراعى بينهما نسبة مخصوصة وضعية حتى ينطبع صورة القفا فى التى يقابله و ينتقل منها إلى الأخرى فيشاهده فهكذا فى اقتناص العلوم طرق عجيبة من حكايات المرايا و أشباحها المنتقلة.

و الغرض منها فى هذا المقام مجرد مثال نضربه لموانع السعادة العلمية و إلا فجوهر النفس بعد زوال هذه الموانع عنها و اتحادها بالعقل يصير عين العلوم التى حصلهاو الحاصل أن اللطيفة الملكوتية فى الإنسان أمر ربانى و سر من أسرار الله و هى بحسب الفطرة صالحة لمعرفة حقائق الموجودات لو لا الاحتجاب بأحد هذه الأمور التى بعضها عدمية و بعضها وجودية أعظمها الاشتغال بغير الحق من الصور الموهومة.

و فى الحديث عن صاحب هذه الشريعة: لو لا أن الشياطين يحومون على قلوب بنى آدم لنظروا إلى ملكوت السماء

و إليه الإشارة بما

روى: أنه قيل له يا رسول الله أين الله فى الأرض قال فى قلوب عبادة المؤمنين

و فى الخبر: لا يسعنى أرضى و لا سمائى و لكن وسعنى قلب عبدى الورع [المؤمن]

. فعلم أنه إذا ارتفع هذه الموانع الداخلية و الخارجية عن نفسه الناطقة تجلى فيها صورة الملك و الملكوت و هيئة الوجود على ما هى علية فترى فى ذاته جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ[٦٥٧].

---

[654] (1) سورة 34 آية 54
[655] (2) سورة 36 آية 9
[656] (3) سورة 1 آية 6
[657] (1) سورة 3 آية 127

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 256

و مملكة العارف أعظم منها لأن هذه من عالم الملک فقط و الملكوت فسحتها أعظم.

الإشراق التاسع فى أحوال النفوس الناقصة و المتوسطة و سعادتها و شقاوتها المظنونتين على رأى الحكماء

أما الناقصة السازجة عن العلوم كلها حتى الأوليات فقد مر اختلاف الحكماء فيها و المنقول من إمام المشائين على رواية إسكندر أنها فاسدة و على رواية ثامسطيوس أنها باقية فإذا كانت باقية و لم تترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها و لا فضيلة عقلية تلذها و لا أمكن تعطلها من الفعل و الانفعال و عناية الله واسعة و جانب الرحمة أرجح فلا محالة لها سعادة وهمية من جنس ما يتصوره و فى هذه الحالة لا عرية عن اللذة بالإطلاق و لا نائلة لها بالإطلاق و لذلک قيل نفوس الأطفال بين الجنة و النار.

و أما النفوس العامية التى تصورت المعقولات الأولية و لم تكتسب شوقا إلى الحقائق النظرية حتى تتأذى بفقدها تأذيا نفسانيا سواء كانت نقية النفس عن معاصى الأفعال الشهوية و الغضبية أو فاجرة عاصية.

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس و من فى درجتها إذ ليست لها درجة الارتقاء إلى عالم المفارقات و لا يصح القول برجوعها إلى أبدان الحيوانات و لا بغنائها[658] لما علم.

فطائفة اضطروا إلى القول بأن نفوس البله و الصلحاء و الزهاد يتعلق فى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 257

الهواء بجرم مركب من بخار و دخان يكون موضوعا لتخيلاتهم ليحصل لهم سعادة وهمية و كذلک لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهمية.

و طائفة زيفوا هذا القول فى الجرم الدخانى و صوبوه فى الجرم السماوى و الشيخ الرئيس نقل هذا الرأى من بعض العلماء و وصفه بأنه ممن لا يجازف فى الكلام و الظاهر أنه أبو نصر الفارابى و استحسنه قائلا يشبه أن يكون ما قاله حقا[659].

و كذا صاحب التلويحات صوبه و استحسنه فى غير الأشقياء قال و أما الأشقياء[660] فليست لهم قوة الارتقاء إلى عالم السماء ذوات نفوس نورية و أجرام شريفة.

---

658 (1) و لا بفنائها

659 (1) و اعلم أن الشيخ نقل هذا القول في أواخر إلهيات الشفاء مبحث المعاد

قال و القوة يحوجهم إلى التخيل الجرمى و ليس يمتنع أن يكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كرى غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخا بين العالم الأثيرى و العنصرى موضوعا لتخيلاتهم فتخيلون من أعمالهم السيئة مثلا من نيران و حيات تلسع و عقارب تلذع و زقوم يشرب.

قال و بهذا يندفع ما بقى من شبه أهل التناسخ.

و قال تأكيدا لهذا الرأى و لست أشك لما اشتغلت به من الرياضات أن الجهال و الفجرة لو تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لأحوالهم مستتبعة لملكاتهم و جهالاتهم مخصصة لتصوراتهم.

فهذه أقوال هؤلاء الأفاضل و قد مر أن مبناه على عدم الاطلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الخيالية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 258

الإشراق العاشر فى إبطال ما ذكروه و الإشارة إلى ما أهملوه

أما الذى قرروه من باب العقليات فى سعادة النفوس الناقصة فأى لذة فى إدراك المعلومات الأولية مثل الكل أعظم من الجزء و الواحد نصف الاثنين و الأشياء المساوية لشىء متساوية.

بل السعادة إن كانت عقلية ففى إدراك الوجودات العقلية و نيل هوياتها و إن كانت بدنية فبمشاهدة المشتهيات الحسية و كذا سعادة كل قوة بوجود ما يناسبها.

و أما الذى قرروه فى المتوسطين فى السعادة و الشقاوة فلا يخفى على من تدرب فى هذه العلوم أن كون جرم سماوى أو عنصرى موضوعا لتصورات نفس لا يستتم[661] إلا بأن يكون لها به علاقة طبيعية أو لبدنها معه علاقة وضعية فإن المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس أو ينسب إليه فأية نسبة حدثت بين الجوهر الروحانى و الجرم الإبداعى أوجبت اختصاصه به و انجذابه من عالمه إليه دون غيره من الأجرام بل إلى حيزه دون سائر الأحياز من نوع ذلك الجرم و أنى يتصور العلاقة الطبيعية لجوهر نفسانى صورى مع جرم تام الصورة الكمالية غير عنصرى الذات و لا يمكن[662] التصرف فيه لمتصرف بالتصوير و التمثيل إلا لصورته[663]

---

[660] (2) شرح حكمة الإشراق ط 1316 ه‍ ق ص 452 453 454

[661] (1) لا تستمر، د ط

[662] (2) و لا الممكن، د ط

[663] (3) إلا صورته الإبداعية، د ط

الإبداعية الحاصلة له لا بالاستعداد و لكن بالفيض الأولى و أية مادة جسمانية تصير آلة لتخيل[664] نفسانية فلا بد و أن يتحد بها ضربا من الاتحاد و يستكمل بها نوعا من

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 259

الاستكمال فيخرجها من حد قوة إلى حد فعل بالانفعالات و الحركات المناسبة للتخيلات و الفلک لا يتحرک إلا حركة واحدة متشابهة وضعية مطابقة لحركاته النفسانية الحاصلة من جهة مدبر نفسانى و معشوق عقلى يتشبه[665] فيها.

و لا يمكن أيضا أن يكون ذلک من قبيل المرايا التى لها نسب وضعية إلى ما يتصرف فيها النفوس بالطبع كما يتحصل[666] صورة فى المرآة التى لها نسبة وضعية إلى عينک التى هى بالحقيقة مرآة نفسک التى يتصرف فيها فليس الجرم الفلكى و ما يجرى مجراه بالقياس إلى نفسک المدبرة كإحدى هاتين المرآتين كيف و السماويات عندهم ليست مطيعة إلا لمباديها الأولى و هى ملائكة السماء المحركة لها بأمر الله و لا قابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلک و لعدم ارتفاع القواسر إليها و ليست لهذه المفارقة عن أبدانها أبدان أخرى ليتصور بينها و بين الأجرام العالية علاقة وضعية بسببها يصير هى لها كالمرآة الخارجية ليشاهد ما فيها من الأشباح الخيالية ثم على تجويز كونها مرائى كيف يكون المثل التى هى تخيلات الأفلاک عين تخيلات هذه النفوس سيما الأشقياء منهم المعذبون بها كما اعترفوا بأن الصور المؤلمة هى[667] التى قد حصلت من سيئاتهم الردية و عقائدهم الباطلة.

و الحاصل فى الأجرام الفلكية لصفاء قوابلها و شرف مبادئها ليس إلا صورا نقية مطابقة للواقع فلا يستتم ما قالوه و لا يستقيم ما قرروه من كون جرم فلكى مما يتعذب به الأشقياء و كما لم يجز ذلک فى الجرم الفلكى فكذلک لا يجوز فى جرم إبداعى غير منخرق منحصر نوعه فى شخصه لأنه على ما تصوروه لا بد و أن يكون له طبيعة خامسة ممتنعة الحركة المستقيمة كالأفلاک فيكون حكمه حكمها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 260

سواء سمى باسم الفلک أو لا.

---

[664] (4) لتخيل قوة نفسانية، د ط

[665] (1) يتشبه به فيها، د ط

[666] (2) كما يتخيل صورة، د ط ل م

[667] (3) في نسخة، د ط كما اعترفوا بالصور المؤلمة التي حصلت

و لعل عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانى متناه موضوعا لتصرفاتها[668] الإدراكية الغير المتناهية إذ لا أقل من أن يكون فيه بإزاء كل تعلق و تصور قوة و استعداد غير ما بإزاء غيره فيحصل فى جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة و هذا معلوم الفساد.

فهذا ما أدت إليه أفكار هؤلاء المشهورين بالحكماء و ليس المخلص منه إلا بالتشبث بأذيال الأنبياء المؤيدين بالوحى و الإنباء إن شاء الله.

المشهد الرابع فى إثبات الحشر الجسمانى و ما وعده الشارع و أوعد عليه من القبر و البعث و الجنة و النار و غير ذلك

و فيه شواهد:

الشاهد الأول فى إثبات النشأة الثانية

و فيه إشراقات

[الإشراق] الأول فى تمهيد أصول أسلفناها يبتنى عليها ما ندعيه الآن

و هى سبعة الأصل الأول: أن تقوم كل شى‏ء طبيعى بصورته و مبدإ فصله الأخير لا بأجناسه و فصوله العالية و المتوسطة إن كانت فإنها بمنزلة اللوازم.

و كذا وجود كل مركب طبيعى بصورته الكمالية و إنما الحاجة إلى المادة لأجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار[669] إلى حامل طبيعى فإن مادة الشى‏ء هى

القوة الحاملة لحقيقة ذاته و نسبتها إلى الصور نسبة النقص إلى التمام و إن المادة و ما يجرى مجراها أنما هى معتبرة فى الشى‏ء المادى على وجه الإبهام فإن أعضاء الشخص و بدنه أبدا فى التحول و الذوبان و السيلان بحرارته الغريزية المستولية عليها من نار الطبيعة و الشخص هو هو نفسا و بدنا من أول العمر إلى منتهاه

---

[668] (1) في نسخة د ط موضوعا لتصرفاتها و تصوراتها الإدراكية

[669] (1) في أكثر النسخ الموجودة عندي دون الافتقار بمركب طبيعي و في بعض النسخ الأول في تمهيد أصول أسلفناها و هي سبعة الأول من دون لفظ الأصل

لانحفاظ هوية بدنه بنفسه التى صورته التمامية فهذية البدن من حيث هو بدن لهذه النفس بهذه النفس و إن تبدل تركيبه و كذا هذية الأعضاء كهذه اليد و هذا الإصبع إذ كلها منحفظة الهوية تبعا لهوية النفس.

الأصل الثانى: أن تشخص كل شيء عبارة عن وجوده الخاص به مجردا كان أو ماديا و أما الأعراض فهى من لوازم الشخصية لا من مقوماتها و يجوز أن يتبدل كمياته و كيفياته و أوضاعه تبدلا من صنف إلى صنف و من نوع إلى نوع و الشخص هو هو بعينه.

الأصل الثالث: أن الشخص الواحد الجوهرى مما يجوز فيه الاشتداد الاتصالى من حد نوعى إلى حد آخر و كلما بلغ إلى درجة أعلى من الكون يكون هى أصل حقيقته و ما دونها من الآثار و اللوازم بل الوجود كلما كان أقوى كان أكثر حيطة بالمراتب و أوفر جمعية للدرجات.

أ و لا ترى كيف يفعل الحيوان أفاعيل الجماد و النبات مع الإحساس و الإرادة و يفعل الإنسان أفاعيلها كلها مع النطق و العقل يفعل الكل بالإنشاء و البارىء يفيض على الكل ما يشاء.

الأصل الرابع: أن الصور و المقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 263

كذلک قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاک و الكواكب من المبادىء الفعالة حيث وجدت منها على سبيل الإبداع توجب ما [توجبها] تصورات تلک المبادىء بلا شركة الهيولى بالاستعداد إذ لا مادة قبل وجودهاو من هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة عن النفوس[670] بقوتها الخيالية من الأشكال و الأعظام و الأجرام التى هى كالأفلاک بأعداد كثيرة من الجسميات فإنها ليست قائمة بالجرم الدماغى و لا فى العالم المثال الكلى كما بيناه بل فى عالم النفس و صقع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهيولائى.

و لا شبهة فى أن ما يتصورها النفس بقوتها المصورة و يشاهدها بباصرتها الخيالية لها وجود لا فى هذا العالم و إلا لرآها كل سليم الحس بل فى عالم غائب عن هذه الحواس الظاهرة لأنها مادية لا تدرک إلا ما يقارن المادة و إنما ضعف وجودها و عدم ثباتها لنا ما دمنا فى هذا العالم و قل أثرها لاشتغال النفس بما تورده الحواس عليها من آثار هذا العالم و لضعف الهمة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل و قوة العزيمة و اجتماع الهمة و انحصار القوى فى المتخيلة يكون تلک الصور حينئذ أقوى من هذه المحسوسات التى يدركها هاهنا و يكون تلک القوة عينا باصرة للنفس و قدرة فعالة فيصير القوة فعلا و ينقلب العلم مشاهدة و الخيال بصرا.

---

670 (1) عن النفس، د ط

الأصل الخامس: أنک قد علمت أن القوة الخيالية و الجزء الحيوانى من الإنسان جوهر مجرد عن هذا البدن الحسى و الهيكل المحسوس فهى عند تلاشى هذا القالب المركب من العناصر و اضمحلال أعضائه و آلاته باقية غير داثرة و لا يتطرق إليها فساد و لا اختلال أصلا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 264

الأصل السادس: أن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث لها اقتدار على إبداع الصور الغائبة[671] عن الحواس بلا مشاركة المواد و كل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها فى نفسها عين حصولها لفاعلها و ليس من شرط الحصول الحلول و الاتصاف كما علمت أن صور الموجودات حاصلة للبارىء قائمة به من غير حلول و أن حصولها للفاعل أوكد من حصولها للقابل فإذن للنفس فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر و الأعراض و الأجسام الفلكية و العنصرية و الأنواع الجسمانية و الأشخاص المجردة قال بعض أكابر العرفاء و كل إنسان يخلق بالوهم[672] فى قوة خياله ما لا وجود له[673] إلا فيها و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود فى خارج محل الهمة و لكن لا يزال الهمة يحفظه و لا يئوده حفظ ما خلقته فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلک المخلوق انتهى.

و أقول إن هذه القدرة التى يكون لأصحاب الكرامات فى الدنيا يكون لعامة أهل الآخرة فى العقبى إلا أن السعداء لصفاء طويتهم و حسن أخلاقهم يكون قرناؤهم فى الآخرة الصور الجنانية من الحور و القصور و الحوض و الشراب الطهور.

و أما الأشقياء فلخبث عقائدهم و رداءة أخلاقهم و اعوجاج عاداتهم يكون جليسهم فى القيامة الجحيم و الزقوم و العقارب و الحيات إذ كما أن الأعمال مستتبعة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 265

للأعمال فى الآخرة بوجه.

---

671 (1) في نسخة، د ط على إبداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول كل صورة تصدر إلخ

672 (2) في نسخة، د طقال بعض العرفاء و كل إنسان يخلق بالهمة في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها

673 (3) و القائل هو الشيخ الكامل المكمل محيي الدين عربي قده في الفص الإسحاقي من الفصوص طبع قاهرة 1365 ه ق ص 88 89 و العبارة الصحيحة بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة

و ما يحصل فى المعاد من الصور تأثيرها للعباد إيلاما و إلذاذا أشد بكثير من هذه المحسوسات المؤذية الملذة هاهنا كيف و ربما يكون المحكوم به فى المنام أقوى تأثيرا مما فى اليقظة فما ظنک فى الصور الأخرويات مع صفاء المحل و قوة الفاعل و عدم الشاغل و ذكاء المدرک[674].

و اعلم أن هذه النار التى تراها فى الدنيا ليس هذا الصفاء و الإشراق و اللمعان داخلا فى حقيقتها فإن هذه كلها مسلوبة من نار الآخرة و إنما تثبت لهذه لأنها ليست نيرانا محضة بل فيها نار و نور و أما النار المحضة فتمامها أنها مؤذية قطاعة نزاعة و هذا المحسوس من النار ليس محرقا حقيقة و الذى يباشر الإحراق و التفريق حقا و حقيقة هى نار إلهية مستورة و لها ارتباط بهذا المحسوس و قس عليها سائر الصور المؤلمة و الملذة.

الأصل السابع: أن المادة التى أثبتوها لأجل وجود الحوادث و الحركات و تجدد الصور و الطبائع الجسمانيات ليست حقيقتها إلا القوة و الاستعداد و أصلها و منبعها الإمكان الذاتى[675] و منشأ الإمكان ذاتيا كان أو استعداديا هو نقص الوجود أو فقره فما دام للشىء نقص فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص و الفعلية بعد القوة فكما أن سلسلة العقول عند الرواقيين منقسمة إلى طائفتين طائفة منهم لا يلتفتون إلى ما سوى الله و لا تقع نظرهم إلى أنفسهم فضلا عما تحتهم فلا يصدر عنهم الأجرام و طائفة أخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الأجرام و النفوس لأجل التفاتهم إلى

ذواتهم الإمكانية فكذلک سلسلة النفوس على ضربين منها ما يتعلق بالأبدان المستحيلة الكائنة و ينفعل عن هيئاتها المادية لكونها بالقوة بعد و منها ما لا يتعلق بهذه الأبدان المستحيلة بل الأبدان يفتقر إليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادة و إنما شأنها الصدور التدبيرى على جهة الفاعلية و اللزوم مع حيثية إمكان و قصور عن درجة الكمال العقلى و إلا لما يصحبها تجسم و تكدر فهذا القسم من النفوس تجردت عن الحس دون الخيال و لو تجردت عنهما لكانت من المقربين.

الإشراق الثانى فى تفريع ما أصلناه

---

[674] (1) اعلم أن هذا الأصل من الأصول التامة التي يتوقف عليه إثبات حشر الأبدان و اتصالها بالأرواح

[675] (2) منبع المادة ليس إلا نقص الوجود و تنزلها عن العالم المثالي و تحققها في هذا العالم و إذا أمكن تنزل الوجود عن الحق بحيث وقع في مرتبة القوة المحضة يجب صدورها و الهيولى في مقام الصدور عن الحق لا يحتاج إلى مادة سابقة و لذا قيل إنه إبداعي و بهذا يثبت وجود الهيولى وجودا جوهريا

فإذا تمهدت هذه الأصول انكشف أن المعاد فى يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفسا و بدنا و إن تبدل خصوصيات البدن من المقدار و الوضع و غيرهما لا يقدح فى بقاء شخصية البدن فإن تشخص كل بدن أنما هو ببقاء نفسه مع مادة ما و إن تبدلت خصوصيات المادة حتى إنک إذا رأيت إنسانا فى وقت سابق ثم تراه بعد مدة كثيرة و قد تبدلت أحوال جسمه جميعا بخصوصياتها أمكنک أن تحكم عليه بأنه ذاک الإنسان فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسانية بل الحال كذلک فى تشخص كل عضو منه و لو كان إصبعا واحدا فإن له اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلا و اعتبار كونه فى ذاته جسما متعينا من الأجسام و اسم الإصبع واقع عليه بذلک الاعتبار لا بهذه فتعينه بالاعتبار الأول باق ما دامت النفس تتصرف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تقلبه كيف تشاء و تعينه بالاعتبار الثانى زائل لأجل الاستحالات الواقعة فيه.

فبعد حشر النفوس و تعلقها بأجساد أخرى غير هذه الأجساد ليس لأحد أن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 267

يقول إن هذا البدن المحشور غير البدن الذى مات.

و ليس له أن يقول إن هذا بعينه ذاک فإن هذا من الذهب و ذاک من النحاس بل له أيضا أن يقول إن هذا ذاک بعينه فإن ذلک النحاس صار بالإكسير فى كورة جهنم هذا فجوهرية هذا العبد واحدة فى الدنيا و الآخرة و روحه باق مع تبدل الصور عليه من غير تناسخ و كل ما ينشأ من العمل الذى كان يعمله فى الدنيا من خير أو شر يعطى لقالبه جزاء ذلک فى الآخرة إِنَّ فِي هذا لَبَلاغاً لِقَوْمٍ عابِدِينَ.

[٦٧٦] فحاصل البرهان على حشر الأبدان أن النفوس الإنسانية باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مر و ليس للمتوسطين و الناقصين درجة الارتقاء إلى عالم المفارقات و لا التعلق بأبدان عنصرية بالتناسخ و لا بالأجرام الفلكية على أى من الوجهين اللذين أبطلناهما و لا التعطل المحض فلا محالة لها وجود لا فى هذا العالم و لا فى عالم التجرد المحض فهى موجودة فى عالم متوسط بين التجسم المادى و التجرد العقلى.

الإشراق الثالث فى وجوه الفرق بين الدنيا و الآخرة فى نحو الوجود الجسمانى.

الأول: أن القوة هاهنا لأجل الفعل فيتقدم عليه بوجه و الفعل هناک متقدم على القوة و لأجلها.

الثانى: أن الفعل أشرف من القوة فى هذا العالم و القوة فى الآخرة أشرف من الفعل لأن هذا العالم دار الانتكاس.

[676] (1) سورة 21 آية 106

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 268

الثالث: أن أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد و نفوس الآخرة فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب و الاستلزام.

فهاهنا يرتقى الأبدان بحسب تزائد استعداداتها إلى حدود النفوس و فى الآخرة يتنزل الأمر إلى النفوس فينسج منها الأبدان.

الرابع: أن أعداد الأبدان كأعداد النفوس غير متناهية هناک إذ ليس بممتنع وجود غير المتناهى فيه لعدم التضايق و التزاحم و نفى المواد و التداخل و المباينة و المسامتة.

و لكل إنسان عالم تام فى نفسه لا ينتظم مع غيره فى دار واحدة و لكل أحد من أهل السعادة ما يريده و من يرغب فى صحبته لحظة عين أو فلتة خاطر.

و هذا أقل مراتب الجنان فالعوالم هناک بلا نهاية كل منها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ[677] بلا مزاحمة شريک و سهيم.

تنبيه

و مما ينبه على هذا أن هذا العالم الدنياوى بجملة ما فيه إذا أخذ دفعة ليس فى مكان وجهة من الجهات و لا فى زمان و لم يصدر من البارىء[678] لأجل استعداد مادة و صلوح قابل بل بمجرد جهة الفيض الفاعلى فهو إذا أخذ بهذا الوجه أمر تسلب عنه متى و الوضع و الأين و الكيفيات المحسوسة فهكذا يجب أن يتصور حال كل عالم من العوالم الأخروية لواحد من أهل السعادة فكل عالم عالم و الله سبحانه رب العالمين.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 269

الإشراق الرابع فى الإشارة إلى مذاهب الناس فى المعاد.

إن من الأوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة و الدهرية و طائفة من الطبيعيين و الأطباء ممن لا اعتداد بهم فى الفلسفة و لا اعتماد عليهم فى العقليات و لا نصيب لهم من الشريعة ذهبوا إلى نفى المعاد و استحالة

---

677 (1) سورة 3 آية 127

678 (2) في أكثر النسخ و لم يصدر لأجل استعداد مادة

حشر النفوس و الأجساد زعما منهم أن الإنسان إذا مات فات و ليس له معاد كسائر الحيوان و النبات و هؤلاء أرذل الناس رأيا و أدونهم منزلة.

و المنقول من جالينوس هو التوقف فى أمر المعاد لتردده فى أمر النفس هل هى صورة المزاج فينفى أم صورة مجردة فيبقى.

ثم من المتشبثين منهم بأذيال العلماء من ضم إلى إنكاره له أن المعدوم لا يعاد فيمتنع حشر الموتى و المتكلمون منعوا هذا تارة بتجويز إعادة المعدوم و أخرى بمنع فناء الإنسان بالحقيقة لأن حقيقة الإنسانية بأجزائه الأصلية و هى باقية إما متجزئة أو غير متجزئة.

ثم حملوا الآيات و النصوص الواردة فى إثبات الحشر على أن المراد جمع المتفرقات من أجزاء الإنسان التى هى حقيقته فهؤلاء التزموا أحد أمرين مستبعدين عن العقل و النقل و السكوت خير من الكلام ممن لا يعلم.

و اتفق المحققون من الفلاسفة و المحققون[٦٧٩] من أهل الشريعة بثبوت المعاد و وقع الاختلاف فى كيفيته فذهب جمهور المتكلمين و عامة الفقهاء إلى أنه جسمانى فقط بناء على أن الروح جرم لطيف سار فى البدن.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 270

و جمهور الفلاسفة على أنه روحانى فقط.

و ذهب كثير من الحكماء المتألهين و مشايخ العرفاء فى هذه الملة إلى القول بالمعادين جميعا.

أما بيانه بالدليل العقلى فلم أر فى كلام أحد إلى الآن و قد مر البرهان العرشى على أن المعاد فى المعاد هو بعينه هذا الشخص الإنسانى روحا و جسدا بحيث لو يراه أحد عند المحشر يقول هذا فلان الذى كان فى الدنيا.

و من أنكر هذا فقد أنكر ركنا عظيما من الإيمان فيكون كافرا عقلا و شرعا و لزمه إنكار كثير من النصوص.

الإشراق الخامس فى دفع شبهة الجاحدين للماد الجسمانى.

الأول منها: أنه يلزم إعادة المعدوم كما مر.

و الثانى: أنه يلزم مفسدة التناسخ.

---

679 (1) و المحقون من أهل الشريعة، د ط

و الثالث: أن الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم و الغرض إن كان عائدا إليه كان نقصا له فيجب تنزيهه و إن كان عائدا إلى العبد فهو إن كان إيلامه فهو غير لائق بالحكيم العاقل و إن كان إيصال لذة إليه فاللذات سيما الحسيات أنما هى دفع الآلام كما بينه العلماء و الأطباء فى كتبهم فيلزم أن يؤلمه أولا حتى يوصل إليه لذة حسية فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو أحد ثم يضع عليه المراهم ليلتذ.

و الجواب عن الأول بأنه ليس فيما قررناه فى المعاد إعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدد أحوال لأمر باق.

و عن الثانى بأن البدن الأخروى موجود فى القيامة بتبعية النفس لا أنها

مادة مستعدة يفيض عليها صورتها و قد مر الفرق بين الوجهين و لا تناسخ إلا فى الوجه الأخير.

و عن الثالث بما علمت فى مباحث الغايات من الفرق بين معانى الغرض و الغاية و الضرورى و أن لكل حركة طبيعى غرضا و غاية طبيعية و لكل عمل جزاء و لازما و لكل امرىء ما نوى و آلة الآخرة و الدنيا واحد ليس فعله الخاص إلا العناية و الرحمة و إيصال كل حق إلى مستحقه و إنما المثوبات و العقوبات لوازم و ثمرات و نتائج و تبعات للعبد من جهة حسنات أو اقتراف سيئات ساقها إليه القدر تبعا للقضاء الإلهى.

الرابع: أنه إذا صار إنسان معين غذاء بتمامه لإنسان آخر فالمحشور لا يكون إلا أحدهما ثم إن الآكل إذا كان كافرا و المأكول مؤمنا يلزم إما تعذيب المطيع و تنعيم العاصى أو كون الآكل كافرا معذبا و المأكول مؤمنا متنعما مع كونهما جسما واحدا.

و الجواب بتذكر ما أسلفناه فى غاية الوضوح و للمتكلمين كلمات عجيبة فى هذا المقام و حرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الاكتفاء بصورة الشريعة و العمل بظواهر الأحكام.

الخامس: أن جرم الأرض مقدار معدود ممسوح بالفراسخ و الأميال و عدد النفوس غير متناهية فلا يفى بحصول الأبدان الغير المتناهية معا.

و الجواب بعد تسليم ما ذكر أن الهيولى قوة قابلة لا مقدار لها فى ذاته يمكن لها قبول مقادير و انقسامات غير متناهية و لو متعاقبة و زمان الآخرة ليس من جنس أزمنة الدنيا فإن يوما منها كخمسين ألف سنة من[680] أيام الدنيا و إن هذه

الأرض غير محشورة على هذه الصفة و إنما المحشورة منها صورة أخرى يسع الكل من الخلائق الأولين و الآخرين فاتل قوله تعالى يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ[681] و قوله قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلى مِيقاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ[682].

السادس: أن المعلوم من الكتاب و السنة أن الجنة و النار موجودتان بالفعل و أهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة و لنسيانهم أمر الآخرة و أحوال النفس متعجبون من ذلك بأنهما إذا كانتا موجودتين فأين مكانهما من العالم و فى أى جهة يكونان أ هما فوق محدد الجهات فيلزم أن يحصل فى اللامكان مكان و فى اللاجهة جهة أو فى داخل طبقات هذه الأجرام فيلزم التداخل المستحيل أو فيما بين سماء و سماء فمع استحالته ينافى قوله تعالى جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ[683] و الذين لم يدخلوا البيوت[684] من أبوابها كأكثر المتكلمين يجيبون عن ذلک تارة بتجويز الخلإ و تارة بعدم كون الجنة و النار مخلوقتين بعد و تارة بانفتاق السماوات بقدر ما يسعها و ليتهم اعترفوا بالعجز و قالوا لا ندرى الله و رسوله أعلم.

الإشراق السادس فى إبطال ما ذكروه فى دفع لزوم التناسخ عند الإعادة

قال بعض الأعلام[685] فى رسالة لفقها فى تحقيق المعاد أن للنفس الناطقة ضربين من التعلق[686] فى هذا البدن أولهما أولى و هو تعلقها بالروح الحيوانى.

و ثانيهما ثانوى بالأعضاء الكثيفة فإذا انحرف مزاج الروح و كاد أن يخرج عن

صلاحية التعلق الثانوى من جهة النفس بالأعضاء و هذا[687] يتعين الأجزاء تعينا ما.

---

680 (1)\i وَ إِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ\E سورة آية
681 (1) س 14 ى 48
682 (2) س 56 ى 49- 50
683 (3) س 57 ى 21
684 (4) س 2 ى 185
685 (5) و هو غياث أعاظم الحكماء ابن مولى صدر الدين الشيرازي الدشتكي
686 (6) بهذا البدن، د ط م ل

ثم عند المحشر إذا جمعت و تمت صورة البدن ثانيا و حصل الروح البخارى مرة أخرى عاد تعلق الروح كالمرة الأولى فذلك التعلق الثانوى يمنع من حدوث نفس أخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هى النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى.

و هذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن أمر طبيعى منشؤه خصوصية المزاج و الاستعداد و حركة الطبيعة فى استكمال بعد استكمال إلى أن يبلغ درجة النفس فى الكمال و ليس تعلقها به كتعلق الإنسان بخرابة عاش فيها أياما كانت معمورة فهجر منها مدة ثم اتفق له الرجوع إليها فصار معتكفا فيها بعد ذلك أبدا مقصور النظر إليها عن العمرانات و مثل هذه الهوسات و الجزافات لا يكون فى الأمور الطبيعية و من ذاق[٦٨٨] مشرب الحكمى يعلم يقينا أن ما يتعلق به النفس يجب أن يكون أقرب الأجسام إليها نسبة فلا محالة يكون مختصا باعتدال مزاج متوسط بين الأضداد لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد.

و معنى قولهم لها تعلق ثانوى بالأعضاء أن تعلقها بها بالعرض لأجل كونها كالقشر الصائن للروح البخارى الذى هو كزجاجة فى مشكاة البدن زيتها يضىء مصباح النفس أو كشبكة لحمام الروح الإلهى و الطائر القدسى فى أرض خربة فإذا انكسرت الزجاجة و فنى الزيت فأنى يقع ضوء المصباح فى المشكاة و إذا تمزقت الشبكة و استحالت ترابا و هواء و طار طائرها القدسى فأى تعلق بقى له بأجزائها المتفرقة فى أقطار من الأمكنة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 274

ذكر تنبيهى

إن الشيخ الغزالى صرح فى مواضع من كتبه بأن المعاد الجسمانى هو أن يتعلق المفارق عن بدن ببدن آخر و استنكر عود أجزاء البدن الأول.

قال: إن زيدا الشيخ هو بعينه الذى كان شابا و هو بعينه الذى كان طفلا و جنينا و صغيرا فى بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء ففى الحشر أيضا كذلك و المتلزمون[٦٨٩] عود الأجزاء مقلدون بلا دراية.

أقول: هذا كلام فى غاية الإجمال و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر.

---

687 (1) في بعض النسخ و بهذا يتعين الأجزاء

688 (2) و من ذاق من مشرب الحكمي كذا في بعض النسخ و في بعض النسخ قبل عبارة و من ذاق و مثل هذه الهوسات و الخرافات عوض الجزافات

689 (1) و الملتزمون بعود الأجزاء، ل م آ ش

و قد علمت أن الحق فى المعاد عود البدن بعينه و شخصه كما يدل عليه الشرع الصحيح من غير تأويل و يحكم عليه العقل الصريح من غير تعطيل.

ثم قال و هذا ليس بتناسخ فإن المعاد هو الشخص الأول و المتناسخ به شخص آخر فالفرق بينهما أن الروح إذا صار مرة أخرى متعلقا ببدن آخر فإن حصل من هذا التعلق الشخص الأول كان حشرا واقعا لا تناسخا.

أقول تقريره للمعاد الجسمانى بأنه عود للشخص مع عدم عود البدن و تصريحه بأن الشخص إنما هو مجموع الروح و البدن مشكل.

و أشكل منه ما قرره فى الفرق بين الحشر و التناسخ بأن الشخص فى الثانى غير الأول و فى الأول عينه إذ فى الفرق بينهما بهذا الوجه نظر.

و قال فى موضع آخر: إن الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول و لا يشارك له فى شىء من الأجزاء.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 275

ثم قال فإن قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا و لا مشاحة فى الأسماء و الشرع جوز هذا التناسخ و منع غيره.

و أقول هذا الكلام مما تلقاه جماعة بالقبول و لعله و من تبعه زعما أن المحذور هاهنا لزوم إطلاق التناسخ حتى يجاب بأن الشرع جوز هذا النحو من التناسخ و منع غيره بل الإشكال هاهنا لزوم المحذور اللازم للتناسخ كما ذكروه فى بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذا نفسين و كون شخص واحد ذا ذاتين و هذا بعينه وارد كلما تعلقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخص الأول أو غيره و سواء سمى هذا فى الشرع تناسخا أو حشرا.

الإشراق السابع فى الأمر الباقى من أجزاء [بدن] الإنسان مع نفسه

اعلم أن الروح إذا فارق البدن العنصرى يبقى معه أمر ضعيف الوجود من هذا البدن قد عبر عنه فى الحديث بعجب الذنب.

و قد اختلفوا فى معناه قيل هو العقل الهيولانى و قيل بل الهيولى الأولى و قيل الأجزاء الأصلية و قال أبو حامد الغزالى إنما هو النفس و عليها منشأ النشأة الآخرة[٦٩٠] و قال أبو يزيد الوقواقى هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير ينشأ عليه النشأة الثانية و عند الشيخ العربى هى أعيان الجواهر الثابتة.

و لكل وجه لكن البرهان منا دل على بقاء القوة الخيالية التى هى آخر هذه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 276

النشأة الأولى و أول النشأة الثانية[٦٩١].

فالنفس إذا فارقت البدن و حملت المتخيلة المدركة للصور الجسمانية فلها أن يدرك أمورا جسمانية و يتخيل ذاتها بصورتها الجسمانية التى كانت يحس بها فى وقت الحياة كما فى المنام كانت يتصور بدنها الشخصى و يحس به مع تعطل هذه الحواس و ركودها فإن للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا و ذوقا و شما و لمسا يدرك بها المحسوسات الغائبة عن هذا العالم إدراكا جزئيا و يتصرف فيها و هى أصل هذه الحواس الدنياوية و مباديها إلا أن هذه فى مواضع مختلفة لأنها هيولانية يحملها هذا البدن و هى فى موضع واحد لأن النفس حاملها و حامل ما يتصورها فإذا مات الإنسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصة بها و معها القوة المتصورة فيتصور ذاته مفارقة عن الدنيا و يتوهم نفسه عين الإنسان المقبور الذى مات على صورته و يجد بدنه مقبورا مدرک[٦٩٢] الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع فهذا عذاب القبر.

و إن كانت سعيدة يتصور ذاتها على صورة ملائمة و يصادف الأمور الموعودة فهذا ثواب القبر

كما قال ص: القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران

. إياک و أن تعتقد هذه الأمور التى يراها الإنسان بعد موته من أحوال القبر و أحوال البعث أمورا موهومة لا وجود لها فى الأعيان كما زعمه بعض الإسلاميين المتشبثين بأذيال الحكماء الغير الممعنين فى أسرار الوحى و الشريعة.

فإن من يعتقد ذلک فهو كافر فى الشريعة و ضال فى الحكمة بل أمور القيامة أقوى فى الوجود و أشد تحصلا فى التجوهر من هذه الحسيات فإن هذه الصور يوجد

---

690 (1) و عليها ينشأ النشأة الآخرة، د ط

691 (1) يدرك الآلام الواصلة، د ط

692 (2) في أكثر النسخ المخطوطة آخر هذه النشأة و أول النشأة الثانية

فى الهيولى التى أخس الموضوعات.

و الصور الأخروية إما مجردة أو قائمة فى موضوع النفس و لا نسبة بين الموضوعين فى الشرف و الخسة فلا نسبة بين الصورتين فى القوة و الضعف على أن كليهما مدركان للنفس أحدهما بواسطة[٦٩٣] الآلات الجسمانية و الأخرى بذواتها فعلى ما حقق الأمر صح أن يقال إن الدنيا و الآخرة حالتان للنفس و أن يقال إن النشأة الثانية عبارة عن خروج النفس الإنسانية عن غبار هذه الهيئات البدنية كما يخرج الجنين من بطن أمه.

و قد وقعت الإشاره سابقا إلى أن سبب الموت الطبيعى فعلية النفس و تجوهرها و تقلبها إلى عالمها و أهلها و رجوعها إلى الله أو متنعمة مسرورة أو معذبة منكوسة الرأس.

الإشراق الثامن فى أن الحكمة يقتضى بعث الإنسان بجميع قواه و جوارحه

إن كل قوة من قوى العقل[٦٩٤] العملى للإنسان يسرى من نفسه إلى البدن فإن النفس بمنزلة طير سماوى له أجنحة و رياش فالجناحان هما القوتان العلمية و العملية و الرياش لكل من الجناحين هى القوى و الفروع لها و البدن بمنزلة البيضة التى يخرج منه الطير فإذا حان وقت الطيران يطير بجناحه إلى السماء و يحمل معه كل ريشة من رياشه فهذا[٦٩٥] مثال النفس و الغرض أن لكل قوة من قوى النفس كمال يخصها و لذة و ألم

يناسبها كما مر و بحسب كل ما كسبته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء كما قرره الحكماء من إثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادىء و القوى عالية كانت أو سافلة.

ف لِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيها[٦٩٦] و من تحقق[٦٩٧] بهذا تيقن بلزوم عود الكل و لم يشتبه عليه ذلك و هذا مقتضى الحكمة و الوفاء بالوعد و الوعيد و لزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة فى الطبيعة و المجازاة لامتناع وجود ساكن فى الخليقة معطل فى الطبيعة و قد مر بيان أن لا ساكن فى الكون و أن الكل متوجه نحو الغاية المطلوبة إلا أن حشر كل أحد إلى ما يناسبه و يقصده فللإنسان بحسبه و للشياطين بحسبهم و للحيوانات بحسبها و للنباتات بحسبها كما قال سبحانه فى حشر أفراد الإنسان يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمنِ

---

693 (1) على أن كليتهما مدركتان إحداهما بواسطة، د ط ل م

694 (2) إن كل قوة من قوى الإنسان بما هو إنسان يسري من نفسه إلى البدن، د ط

695 (3) فهذا هو مثال النفس، د ط و إذا حان وقت يطير بجناحيه، ل م آ ق

696 (1) س 2 ى 148

697 (2) و من تحقق هذا، د ط

وَفْداً وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمينَ إِلى جَهَنَّمَ وِرْداً[698] و فى الشياطين فَوَ رَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّياطينَ[699] و فى الحيوان قوله وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ[700] وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ[701] و قوله وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ ما فَرَّطْنا فِى الْكِتابِ مِنْ شَىْءٍ ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ[702].

و فى النبات وَ تَرَى الْأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ إلى قوله وَ أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِى الْقُبُورِ[703] و فى حق الجميع وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بارِزَةً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً وَ عُرِضُوا عَلى رَبِّکَ صَفًّا[704] و قوله إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْها وَ إِلَيْنا يُرْجَعُونَ[705] الكى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 279

و قوله وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيامَةِ فَرْداً[706] و قوله كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ[707] و قوله أَ إِذا كُنَّا عِظاماً وَ رُفاتاً أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقاً جَدِيداً قُلْ كُونُوا حِجارَةً أَوْ حَدِيداً أَوْ خَلْقاً مِمَّا يَكْبُرُ فِى صُدُورِكُمْ[708].

الإشراق التاسع فى سبب اختلاف الناس فى كيفية المعاد.

و اعلم أن اختلاف أصحاب الملل و الديانات فى هذا الأمر و كيفيته أنما هو لأجل غموض هذه المسألة العويصة و دقتها و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس و من فى طبقته أحكموا علم المبادىء و تبلدت أذهانهم فى كيفية المعاد حتى رضيت نفسهم بالتقليد فى هذه المسألة المهمة لغموضها حتى إن الكتب السماوية المحكمة متشابهة آياتها فى بيان هذا المعنى مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق.

ففى التوراة: أن أهل الجنة يمكثون فى النعيم عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة و إن أهل النار يمكثون فى الجحيم كذا أو زيد منها ثم يصيرون شياطين

و فى الإنجيل: أن الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون و لا يشربون و لا ينامون و لا يتوالدون

---

[698] (3) س 19 ى 85- 86
[699] (4) س 19 ى 68
[700] (5) س 81 ى 5
[701] (6) س 38 ى 19
[702] (7) س 6 ى 38
[703] (8) س 22 ى 5 6 7
[704] (9) س 18 ى 47- 48
[705] (10) س 19 ى 40
[706] (1) س 19 ى 95
[707] (2) س 21 ى 104
[708] (3) س 17 ى 49- 50

و فى بعض آيات القرآن أن الناس يحشرون على صفة التجرد و الفردانية كقوله كُلُّهُمْ آتيه يَوْمَ الْقيامَة فَرْداً[709] و قوله كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ[710] و فى بعضها على صفة التجسم كقوله يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى النَّارِ عَلى وُجُوهِهِمْ[711].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 280

و كذلك سؤال إبراهيم الخليل عن الله تعالى رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتى[712].

و استشكال عزير أَنَّى يُحْيِى هذه اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها[713] و حكاية أصحاب الكهف تبيينا لهذا الأمر كما قال تعالى وَ كَذلِكَ أَعْثَرْنا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ[714].

فبعض هذه النصوص يدل على أن المعاد للأبدان و بعضها يدل على أنه للأرواح و التحقيق أن الأبدان الأخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان فإن بدن الآخرة كظل لازم للروح أو كعكس يرى فى مرآة كما أن الروح فى هذا البدن كضوء واقع على جدار أو كصور منقوشة فى قرطاس.

و قد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة فى الأحاديث النبوية على الصادع بها و آله الصلوات و التحية كما هو المشهور بين أهل الحديث و الرواية و فى كلام أساطين الحكمة و عظماء الفلسفة الذين اقتبسوا أنوار علومهم بالرجوع إلى حامل الوحى و الكتاب دون متأخريهم المقنعين على طريقة البحث و التكرار غير المقتفين آثار الأنبياء فى كشف الأنوار مثل ما ذكرناه.

قال سقراط معلم أفلاطن الإلهى[715] و أما الذين ارتكبوا الكبائر فإنهم يلقون فى طرطاوس[716] [طرطارس] و لا يخرجون منه أبدا.

و أما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة فإنهم يلقون فى طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم الموج إلى موضع ينادون منه خصومهم يسألونهم الإحضار على القصاص لينجوا من الشرور فإن رضوا عنهم و إلا أعيدوا إلى طرطاوس و لم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضى خصومهم عنهم.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 281

---

[709] (4) س 19 ى 93
[710] (5) س 7 ى 29
[711] (6) س 40 ى 73 س 54 ى 48
[712] (1) سورة ابراهيم
[713] (2) س 2 ى 259
[714] (3) س 18 ى 21
[715] (4) قوله طرطاوس و الظاهر أنه طرطارسT TR SOR شيء شبيه الدوزخH SED دردور الماء الذي ندور و تخاف فيه
[716] (5) في المآخذ الموجودة في الكتب الحديثة طرطارس

و الذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الأرض و يستريحون من هذه المحبس و يسكنون الأرض النقية.

قال المترجم طرطاوس شق كبير و أهوية تسيل إليها الأنهار على أنه يصفه بما يدل على التهاب النيران و كأنه يعنى به البحر أو قاموسا فيه دردور[٧١٧].

و قال أستاد الفلاسفة فى كتاب أثولوجيا إن النفس[٧١٨] إذا سلكت من السفل علوا و لم يبلغ إلى العالم الأعلى بلوغا تاما وقفت بين العالمين و كانت بين الأشياء العقلية و الحسية متوسطة بين العقل و الحس غير أنها إذا أرادت أن يسلک علوا سلک بأهون سعى و لم يشتد عليها ذلک بخلاف ما إذا كانت فى العالم السفلى ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلى فإن ذلک مما يشتد عليها.

الشاهد الثانى فى أحوال الآخرة بوجه تفصيلى

و فيه إشراقات

[الإشراق] الأول فى حقيقة الموت.

يجب أن يعلم أن الموت حق لأنه أمر طبيعى منشؤه إعراض النفس عن عالم الحواس و إقبالها على الله و ملكوته و ليس هو أمرا يعدمک بل يفرق بينک و بين ما هو غيرک و غير صفاتک اللازمة لأن القواطع قائمة على أن محل الحكمة لا ينعدم

كما فى الحديث النبوى: خلقتم للبقاء لا للفناء

و فى الحديث أيضا: الأرض لا تأكل محل الإيمان

و فى الكتاب أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ[٧١٩].

الإشراق الثانى فى ماهية القبر و عذابه و ثوابه

---

717 (1) دردر الماء الذي يدور و يخاف فيه الغرق ض

718 (2) أثولوجيا

719 (1) س 3 ى 169- 170

و اعلم أن للإنسان الكامل فى أيام كونه الدنياوى أربع حياتات النباتية و الحيوانية و النطقية و القدسية ثنتاها[720] دنياويتان و ثنتاها أخرويتان.

مثال ذلک الکلام فإن له حیاة امتدادیة تنفسیة هی بمنزلة الطبیعة النباتیة و حیاة صوتیة لفظیة هی بمنزلة الحیوانیة و حیاة معنویة هی بمنزلة الإنسانیة و حیاة حکمیة هی بمنزلة الروح الإلهی.

فإذا خرج الکلام من جوف المتکلم و دنیاه دخل إلی باطن السامع و أخراه فورد أولا فی منزلة صدره ثم إلی قلبه فإذا ارتحل من عالم التکلم و الحرکة إلی عالم السمع و الإدراک انقطعت عنه الحیاتان الأولیان لأنه انقطع النفس و عدم الصوت فلا یخلو حالة بعد ذلک عن أحد الأمرین لأنه إما فی روضة من ریاض الجنة و ذلک إذا وقع فی صدر منشرح بأنوار معرفة الله و الهامات ملائکة فیکون قرین ملائکة الله و عباده الصالحین الزائرین لهذا القبر و إما فی حفرة من حفر النیران و ذلک إذا وقع فی صدر ضیق حرج مشحون بالشرور و الآفات موطن للشیاطین و الظلمات و مورد للعنة الله و مقته مخلدا فی العذاب.

فإن من البواطن و الصدور ما ینزل فیه لزیارته کل یوم ألوف من الملائکة و الأنبیاء و الأولیاء لغایة صفائه فهو کروضة الجنان.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 283

٧٢١

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی) ؛ ج 1 ؛ ص 283

و من البواطن ما یقع فیه کل یوم ألف وسواس و کذب و فحش و خصومة و مجادلة مع الناس فهو منبع المقت و الغصة و العذاب الألیم فهو بعینه من الضیق و الظلمة و الوحشة کحفرة من حفر النیران لقوله تعالی مَنْ شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْراً فَعَلَیْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ[722].

فکذلک الإنسان إذا مات و ارتحل عن هذا العالم فقد بقیت له حیاتان أخرویتان إن کان من أهلها و انقطعت عنه حیاته النباتیة و الحیوانیة و إنما قلنا انقطعت موضع انعدمت لأن التحقیق أن ما وجد من الأشیاء فلا

---

720 (2) الثنتان دنیاویتان و الثنتان أخرویتان د ط

721 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، 2جلد، مؤسسة التاریخ العربي - بیروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

722 (1) س 16 ی 106

يمكن انعدامه بالحقيقة و إلا فيلزم أن يكون قد خرج و زال عن علم الله سبحانه و قد قال وَ ما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ[723] و معلوم أن للجسد وجودا كما للنفس و للقالب تكونا كما للقلب.

فاعلم أن لكل منها قبرا حقيقيا فقبر الحياة الجسدانية النباتية و الحيوانية هو مقدار تكونهما التدريجي و مدة تقلبها الاستكمالي في دار الدنيا و هي مقبرة ما في علم الله من صور الأكوان الحادثة الموجودة سابقا و لاحقا في علمه تعالى ورودها في مقابر هذه الدنيا و بعد صدورها عنها. فأشير إلى هذه القبلية

في قوله ص: خلق الأرواح قبل الأجسام [الأجساد] بألفي عام

و إلى هذه البعدية بقوله تعالى وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ[724] و إليهما جميعا بقوله تعالى كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ[725].

و أما قبر النفس و الروح فإلى مأوى النفوس و مرجع الأرواح كل يرجع إلى أصله إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ[726].

الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 284

فالله سبحانه أبدع بقدرته الكاملة دائرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى القلوب و الأرواح و أنشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش و جعلها مسكن الطبائع و الأجساد ثم أمر بمقتضى قضائه الأزلي و صورة الإسرافيلي لتلك الأرواح و القلوب العرشية إن تعلقت بالقوالب و الأبدان الفرشية ثم أمر بقدر الحتمي أن تقبل قابلية هذه القوالب و الأجساد و استعدادهما شطرا من الأزمنة هذه القلوب و الأرواح كما شاء الله فإذا بلغ كتاب أجل الله الذي هو آت و قرب الوعد للممات و الملاقاة للحياة رجعت الأرواح قائلين إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ[727] و عادت الأشباح إلى التراب الرميم مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ.[728] و أما الأرواح الكدرة الظلمانية المنكوسة و النفوس الشقية التي كفرت بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ[729] فقصدت مع أثقالها و أوزارها من حضيض العرش إلى جهة الفرش بأجنحة مقصوصة و قلوب مقبوضة و أيدي مغلولة بحبائل التعلقات و أرجل مقيدة بقيود الشهوات وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ[730]

---

[723] (2) س 10 ى 61 و س 34 ى 3
[724] (3) س 2 ى 210
[725] (4) س 7 ى 29
[726] (5) س 2 ى 156
[727] (1) س 2 ى 156
[728] (2) س 20 ى 55
[729] (3) س 16 ى 113
[730] (4) س 14 ى 113

فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش و العرش وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ[731] فظهر أن الموت وارد على الأوصاف لا على الذوات لأنه تفريق لا إعدام و رفع.

و أن المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالأولى للسابقين المقربين و الثانية إما روضة من الجنان أو حفرة من النيران كما بدأكم تعودون فريقا هدى و فريقا حق عليهم الضلالة و العرش مقبرة الأرواح العرشية أول ما خلق الله جوهر الحديث و الفرش مقبرة الأجساد الفرشية كما بدأنا أول خلق نعيده.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 285

الإشراق الثالث فى التنبيه على ما ذكر بوجه عقلى

اعلم أن البدن المحسوس أمر مركب من جواهر متعددة ظهرت من اجتماعها الأبعاد الثلاثة مع طبيعة لها أعراض لازمة أو مفارقة و الطبيعة قد مر أنها أمر زمانى و هى مع أعراضها الزمانية لا يبقى زمانين بل هم فى لبس من خلق جديد.

ثم إذا انتهى الأجل و التأليف قد بطل رجع كل جوهر من جواهره إلى عالمه و الجوهر قائم بذاته و العرض قائم بغيره فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا إلى موضع الآخرة كيف و الأعراض المحسوسة من الكم و الكيف و الوضع و غيرها متغيرة مستحيلة لأنها تابعة للطبيعة و هى مستحيلة سائلة لا يمكن بقاؤها فى دار القرار و انتقالها بعينها من دار الفناء إلى دار البقاء.

فالعرض الذى شأنه التجدد و التدرج شيئا فشيئا كالحركة و ما يقع فيها و الزمان الذى يطابقها و يوازيها لا يجوز أن يرتحل من هذا العالم إلى عالم الثبات و البقاء و إلا لكانت للحركة حركة و للموت موت فيلزم أن يكون الديمومة زوالا و ينقلب الآخرة دنيا و الحياة موتا و الحقية بطلانا و الكل مستحيل.

فثبت أن عالم الآخرة غير عالم الدنيا و هو عالم تام لا ينتظم مع هذا العالم فى سلك واحد و لا أحدهما من الآخر فى جهة واحدة أو فى اتصال واحد زمانى أو مكانى.

نعم الآخرة محيطة بالدنيا إحاطة معنوية لا كإحاطة الحقة بالدرة بل كإحاطة الروح بالجسم.

و محصل القول أن الموت إذا فارق بين جواهر هذه الأجسام الدنياوية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 286

---

[731] (5) س 32 ى 12

و تلاشى التركيب بقى الجواهر المفردة و اضمحلت الهيئات و الأعراض ثم إذا جاء وقت العود بأمر الله ركب الجسم من تلك الجوهر تركيبا لا يقبل الفساد فيكون الجسم الأخروى مجرد جواهر بلا أعراض هذه الدنيا و لم يكن له صفات مستحيلة زائلة حاصلة من انفعال المواد و مدة هذا الاضمحلال إلى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ التى هى حالة[732] بين الموت و الحياة الثانوية مثل حالة النائم

لقوله ص: النوم أخ الموت

الإشراق الرابع فى الإشارة إلى عذاب القبر[733] بما ذكره بعض علماء الإسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة فى الدنيا لرآه مشحونا بأنواع المؤذيات و السباع مثل الشهوة و الغضب و المكر و الحسد و الحقد و الكبر و الرياء و العجب و هى التى لا يزال يفرسه[734] و ينهشه إن سها عنها لحظة إلا أن أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فإذا انكشف الغطاء و وضع فى قبره عاينها و قد تمثلت بصورها و أشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه الحيات و العقارب قد أحدقت به و إنما هى ملكاته و صفاته الحاضرة الآن فى نفسه و قد انكشف له صورها الطبيعية فإن لكل معنى صورة يناسبه

و فى الحديث عنه ص: إنما هى أعمالكم ترد إليكم

فهذا عذاب القبر إن كان شقيا و يقابله إن كان سعيدا.

فبالموت يتجرد النفس عن البدن و ليس يصحبها شىء من الهيئات البدنية و هى عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الإنسان

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 287

المقبور الذى مات على صورته كما كان فى الرؤيا يشاهد نفسها على صورتها التى كانت فى الدنيا بعينها و يشاهد الأمور مشاهدة عيان بحسها الباطنى فيرى بدنها مقبورة و يشاهد الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسية على ما وردت به الشرائع الحقة و هذا عذاب القبر و إن كانت سعيدة فيتخيل ذاتها و صور أعمالها و نتائج ملكاتها و سائر المواعيد النبوية فوق ما كانت يعتقدها من الجنات و الحدائق و الحور العين و الكأس من المعين و هذا ثواب القبر.

---

[732] (1) هي حائلة بين د ط آ ق

[733] (2) في الإشارة إلى ما ذكره بعض علماء الإسلام في عذاب القبر

[734] (3) يفترسه و إن سها عنها بلحظة د ط

فالقبر الحقيقى هذه الهيئات و عذابه و ثوابه ما ذكرناه

الإشراق الخامس فى البعث

و أما البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين و قد وقعت الإشارة إلى أن دنياک و آخرتک حالتاک قبل الموت و بعده و بعثک قدومک إلى الله تعالى و مثولک بين يديه إما فرحانا بلقائه و إما كارها له و من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه و من كره لقاء الله كره الله لقاءه

الإشراق السادس فى الحشر

قد بينا أن نوع الإنسان بحسب هذه الفطرة الهيولانية و النشأة الحسية واحد و أما بحسب ما يتصور نفسه و يتجوهر به عقله المنفعل و يخرج إلى الفعل فى علومه و ملكاته يصير أنواعا مختلفة و يحشر إليها.

فحشر الخلائق على أنحاء مختلفة حسب أعمالهم و ملكاتهم فلقوم على سبيل

الوفد يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمنِ وَفْداً[735] و لقوم على سبيل الورد وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلى جَهَنَّمَ وِرْداً[736] و لقوم على وجه التعذيب وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْداءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ[737] و لقوم وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً[738] و لقوم وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى[739] و لقوم إِذِ الْأَغْلالُ فِي أَعْناقِهِمْ وَ السَّلاسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ[740].

و بالجملة لكل واحد إلى غاية سعيه و عمله و ما يحبه حتى إنه لو أحب أحدكم حجرا يحشر معه.

فإن تكرر الأفاعيل يوجب حدوث الملكات فكل ملكة تغلب على الإنسان فى الدنيا تتصور فى الآخرة بصورة تناسبها كُلٌّ يَعْمَلُ عَلى شاكِلَتِهِ[741].

---

[735] (1) س 19 ى 85

[736] (2) س 19 ى 86

[737] (3) س 41 ى 19

[738] (4) س 20 ى 102

[739] (5) س 20 ى 124

[740] (6) س 40 ى 71- 72

[741] (7) س 17 ى 84

و لا شک أن أفاعيل الأشقياء المدبرين أنما هى بحسب هممهم القاصرة النازلة فى مراتب البرازخ الحيوانية و تصوراتهم مقصورة على أغراض بهيمية أو سبعية تغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلک الحيوانات فى القيامة لقوله وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ[742]

و فى الحديث: يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة و الخنازير

. حکمة مشرقية

إن فى باطن كل إنسان و فى إهابه حيوانا إنسانيا بجميع أعضائه و حواسه و قواه و هو موجود الآن و لا يموت بموت البدن العنصرى اللحمى بل هو الذى

يحشر يوم القيامة و يحاسب و هو الذى يثاب و يعاقب.

و حياته ليست كحياة هذا البدن عرضية واردة عليه من الخارج و إنما حياته كحياة النفس ذاتية و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلى و الحيوان الحسى يحشر فى الآخرة على صور أعماله و نياته و لهذا يرجع و يئول معنى التناسخ الواردة فى مذاهب الأقدمين من الحكماء المعظمين كأفلاطن و سقراط و فيثاغورث و غيرهم من الأساطين و كذا ما ورد فى الشرائع الحقة كما مرت الإشارة إليه

الإشراق السابع فى أرض المحشر

هى هذه الأرض التى فى الدنيا إلا أنها يتبدل غير الأرض[743] فتمد مد الأديم و تبسط ف لا تَرى فِيها عِوَجاً وَ لا أَمْتاً[744].

تجمع فيها جميع الخلائق من أول الدنيا إلى آخرها لأنها اليوم مبسوطة على قدر يتسع الخلائق كلها[745].

و معنى مدها و بسطها لا ينكشف اليوم إلا لذوى البصائر الثاقبة و من أطلق الله حقيقته عن قيد الزمان و المكان يعرف أن مجموع الزمان و ما يطابقه كساعة واحدة هى شأن واحد من شئون الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة فى كل يوم و ساعة و كذا مجموع الأمكنة الواقعة فى كل وقت فكما اتصلت الآنات فى نظر

---

742) (8) س 81 ى 5

743) (1) س 14 ى 49

744) (2) س 20 ى 106

745) (3) تسع الأرض م ن

شهوده اتصلت الأمكنة التى فى كل آن فعلى هذا القياس اتصلت الأرض الموجودة الآن مع الأراضى الموجودة فى الآزال و الآباد فهكذا يصير الأراضى كلها أرضا واحدة فيها الخلائق كلها عند شهود الملائكة و النبيين و الشهداء كما قال الله تعالى وَ أَشْرَقَتِ

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 290

الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها وَ وُضِعَ الْكِتابُ وَ جِي‏ءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَداءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ[746] و وضع الموازين فى أرض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه

الإشراق الثامن فى الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه أن لكل شى‏ء حركة جبلية و عبادة فطرية و للإنسان مع تلك حركة[747] أخرى إرادية فى طلب ما يظنه خيرا و كمالا و هذا المعنى مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته فى أكثر الموجودات و خصوصا فى الإنسان لسعة دائرة وجوده و عظم قوسه الصعودى فإن لكل شخص منه من ابتداء حدوثه إلى منتهى عمره انتقالات جبلية و حركات طبيعية اشتدادية فأول نشأة الإنسان بحسب جسمه و قالبه قوة استعدادية ثم صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثم صورة معدنية لمادة بدنه منمية لها إلى كمال النشو ثم صورة حيوانية يدرك المحسوسات و يتحرك بالإرادة و هذا آخر درجات الصور الحسية.

و أول درجات الصور العقلية قوة يسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل ثم ينتقل من صورة إلى صورة حتى يتصل بالعالم العقلى و يلحق بالملإ الأعلى إن ساعده التوفيق أو يحشر مع الشياطين و الحشرات فى عالم الظلمات إن ولاه الطبع و الشيطان و قارنه الخذلان.

فأول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسية و تعمير هذا القالب ليكون مسكنا لقواها و معسكرا لجنودها ثم إذا كملت هذه النشأة و عمرت هذه المملكة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 291

و قويت جنودها أخذت فى تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجهت إلى عالم آخر هو أعلى من هذا العالم و أشرف و أقرب إلى بارئها فهذا معنى صراط الله الذى فطر عليه الخلق فالاستقامة عليها و التثبت فيها هو الذى

---

[746] (1) س 39 ى 69

[747] (2) و للإنسان مع ذلك حركة إرادية ل م م ن آ ق

أراده الله من عباده و أرسل لأجله رسوله إليهم لقوله وَ إِنَّکَ لَتَهْدِی إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ صِراطِ اللَّهِ الَّذِی لَهُ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ[748] و الانحراف عنه يوجب السقوط عن الفطرة و الهوى إلى جهنم التى قيل لها هَلِ امْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِیدٍ[749].

و هو أدق من الشعر و أحد من السيف لأن كمال الإنسان فى سلوكه إلى الحق منوط باستكمال قوتيه أما العلمية فبحسب إصابة الحق فى الأنظار الدقيقة التى هى أدق من الشعر فى المعالم الإلهية.

و أما العلمية فبحسب توسط القوة الشهوية و الغضبية و الفكرية فى الأعمال لتحصيل ملكة العدالة و هى أحد من السيف.

فللصراط المستقيم وجهان أحدهما أدق من الشعر و الآخر أحد من السيف و الانحراف عن الوجه الأول يوجب الهلاک إِنَّ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّراطِ لَناکِبُونَ[750] و الوقوف على الوجه الثانى يوجب الشق و القطع و إليه أشير بقوله تعالى يقفون[751] فى الحميم و قوله تعالى وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ[752] و قوله تعالى اثَّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْضِ أَ رَضِیتُمْ بِالْحَیاةِ الدُّنْیا مِنَ الْآخِرَةِ[753] و قوله تعالى حكاية عن النبى ص أَنَّ هذا صِراطِی مُسْتَقِیماً فَاتَّبِعُوهُ[754] أى مروا على الصراط الآخرة مستويا من غير انحراف و ميل

و فى الخبر عنه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 292

ص: يمر المؤمن على الصراط كالبرق

و ورد أيضا

: أن الصراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نور المارين عليه فيكون دقيقا فى حق بعض و جليلا فى حق آخرين

[748] (1) س 42 ى 52
[749] (2) س 50 ى 29
[750] (3) س 23 ى 74
[751] (4) س 40 ى 71- 72
[752] (5) س 11 ى 113
[753] (6) س 9 ى 38
[754] (7) س 6 ى 154

. و يصدق هذا الخبر قوله تعالى نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ[755] و السعى مشى و ما ثمة طريق إلا الصراط.

و إنما قال بأيمانهم لأن المؤمن فى الآخرة لا شمال له كما أن الكافر لا يمين له.

و بالجملة النور هو نور القوة النظرية و بحسبه يمشى الإنسان طريق الحق بقوته العملية فهذه الآية قد جمعت فائدة الخبرين المذكورين.

فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الأطراف و لا عرض له و لذلک ليس فى قدرة البشر الاستقامة عليه إلا من شاء الله.

و قال النبى ص: شيبتنى سورة هود لمكان فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ[756]

فلا جرم يرد أمثالنا النار وردا ما لقوله تعالى إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِيًّا[757].

كشف ملكوتى

اعلم أن الصراط المستقيم الذى إذا سلكت أوصلک إلى الجنة هو صورة الهدى الذى أنشأته لنفسک ما دمت فى عالم الطبيعة من الأعمال القلبية فهو فى هذه الدار كسائر المعانى الغائبة عن الحواس لا يشاهد له صورة حسية فإذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمد لک يوم القيامة جسرا محسوسا على متن جهنم أوله فى الموقف و آخره

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 293

على باب الجنة[758] يعرف من يشاهده أنه صنعتک و بناؤک و يعلم أنه قد كان فى الدنيا جسرا ممدودا على متن جهنم طبيعتک التى قيل لها هل امتلأت و تقول[759] هل من مزيد ليزيد فى طولک و عرضک و عمقک من ظِلٍّ ذِى ثَلاثِ شُعَبٍ[760] إذ كان جسمک ظل حقيقتک و هو ظل غير ظليل لا يغنيها من اللهب[761] لهب

[755] (1) س 57 ى 12
[756] (2) س 11 ى 112
[757] (3) س 19 ى 71
[758] (1) تعرف من مشاهدته أنه صنعتك د ط
[759] (2) س 50 ى 29
[760] (3) س 77 ى 30
[761] (4) س 77 ى 31

الطبيعة بل هو الذى يقودها إلى لهب الشهوات و توقد فيها نارها فالكامل من يطفىء نارها بماء التوبة و ماء العلم فى الموطن الذى فيه قوة قبول الأعمال و الطاعات قبل قيام نشأة المجازاة.

الإشراق التاسع فى نشر الكتب و الصحائف

كل ما يدركه الإنسان بحواسه يرتفع منها أثر إلى الروح و يجتمع فى صحيفة ذاته و خزانة مدركاته و هو كتاب منطو اليوم عن مشاهدة الأبصار فيكشف[762] له بالموت ما يغيب عنه فى حال الحياة مما كان مسطورا فى كتاب لا يجليها إلا لوقتها[763] و قد مر أن رسوخ الهيئات و تأكد الصفات و هو المسمى عند أهل الحكمة بالملكة و عند أهل النبوة و الكشف بالملک و الشيطان يوجب خلود الثواب و العقاب.

فعلم أن الآثار الحاصلة من الأفعال و الأقوال فى النفوس بمنزلة النقوش الكتابية فى الألواح أُولِئکَ كَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ[764] و هذه الألواح النفسية يقال لها صحائف الأعمال و هذه النقوش و الصور كما يفتقر إلى قابل يقبلها يفتقر إلى ناقش و مصور فالمصورون و الكتاب هم الكرام الكاتبون و هم طائفتان ملائكة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 294

اليمين و ملائكة الشمال إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيانِ عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشِّمالِ[765]

و فى الخبر: كل من عمل حسنة يخلق الله منها ملكا يثاب به و من اقترف سيئة يخلق الله منه شيطانا يعذب به

إِنَّ الَّذِينَ قالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ[766] الآية.

و فى مقابلة هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّياطِينُ[767] الآية و كذلک وَ مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ[768] و إنما يخلد أهل الجنة فى الجنة و أهل النار فى النار بالثبات و الدوام الحاصلين فى الأخلاق و الملكات لا بآحاد الأعمال فكل من فعل مثقال ذرة من خير أو شر يرى أثره مكتوبا فى صحيفة ذاته أو صحيفة أعلى منها و هو نشر الصحائف و بسط الكتب فإذا حان وقت أن يقع بصره على وجه ذاته عند كشف الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه الحواس المعبر عنه بقوله تعالى وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ[769]

---

[762] (5) نكشف له بالموت د ط
[763] (6) لا يجليها لوقتها إلا هو
[764] (7) س 58 ى 22
[765] (1) س 50 ى 17
[766] (2) س 41 ى 30
[767] (3) س 26 ى 221
[768] (4) س 43 ى 36
[769] (5) س 81 ى 10

فيلتفت إلى صفحة باطنة و صحيفة قلبه فمن كان فى غفلة عن ذاته و حساب سره يقول عند ذلك ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً[770].

و منشأ ذلک كما مر مرارا أن الدار الآخرة هى دار الحياة و الإدراک لقوله تعالى وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ[771].

و مواد أشخاصها هى التأملات الفكرية و التصورات الوهمية فيتجسم الأخلاق و النيات فى الآخرة يَوْمَ تُبْلَى السَّرائِرُ[772] كما يتروح الأعمال و الأفعال

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 295

فى الأولى و الفعل هاهنا مقدم على الملكة و هناک بالعكس قال سبحانه فى قصة ابن نوح إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ[773]

و فى الخبر: خلق الله الكافر من ذنب المؤمن

و فى كلام فيثاغورث اعلم أنک ستعارض لک فى أقوالک و أفعالک و افكارک و سيظهر لک من كل حركة فكرية أو قولية أو فعلية صور روحانية و جسمانية فإن كانت الحركة غضبية أو شهوية صارت مادة لشيطان يؤذيک فى حياتک و يحجبک عن ملاقاة النور بعد وفاتک و إن كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذ بمنادمته فى دنياک و تهتدى بنوره فى آخرتک[774] إلى جوار الله و كرامته.

فإذا انقطع الإنسان عن الدنيا و تجرد عن مشاعر البدن و كشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة و السر علانية و الخبر عيانا فيكون حديد البصر قاريا لكتاب نفسه بقوله سبحانه فَكَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ[775] و قوله وَ كُلَّ إِنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً اقْرَأْ كِتابَکَ كَفى بِنَفْسِکَ الْيَوْمَ عَلَيْکَ حَسِيباً[776].

---

[770] (6) س 18 ى 49
[771] (7) س 29 ى 64
[772] (8) س 86 ى 9
[773] (1) س 11 ى 46
[774] (2) في أخراك خ ل آ ق د ط ل ن
[775] (3) س 50 ى 22
[776] (4) س 17 ى 13

فمن كان من أهل السعادة و أصحاب اليمين و كان معلوماته أمورا مقدسة فقد أوتى كتابه بيمينه من جهة عليين إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِی عِلِّيِّينَ وَ ما أَدْراكَ ما عِلِّيُّونَ كِتابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ[777] و من كان من الأشقياء المردودين و كان معلوماته مقصورة على الجرميات فقد أوتى كتابه من جهة سجين إن الفجار[778] لفی سجين لكونه من المجرمين المنكوسين لقوله وَ لَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ ناكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ[779]

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 296

الإشراق العاشر فی الحساب و الميزان

لعلک قد تنبهت من الأصول التی كررنا ذكرها أن كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئاته و يصادف جامع كل دقيق و جليل من أفعاله فی كتاب لا يُغادِرُ صَغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً[780].

و الحساب عبارة عن جمع تفاريق المقادير و الأعداد و تعريف مبلغها و فی قدرة الله أن يكشف فی لحظة واحدة للخلائق حاصل حسناتهم و سيئاتهم وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحاسِبِينَ[781] و يعرف أيضا كل أحد مقدار عمله بمعيار صحيح يعبر عنه بالميزان و إن لم يساو ميزان العلوم و الأعمال موازين الأجرام و الأثقال كما لا يساوی ميزان الفلسفة و هو المنطق ميزان الارتفاعات و المواقيت و هو الأسطرلاب و ميزان الدوائر و القسی و هو الفرجار و ميزان الأعمده و هو الشاقول و ميزان الخطوط و هو المسطر و غيرها من الموازين كالعروض للشعر و الحس و الخيال لبعض المدركات و العقل الكامل للكل و بالجملة يكون ميزان كل شیء من جنسه[782]

الإشراق الحادی عشر فی معنى النفخ

قال سبحانه وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ*[783]

: و لما سئل النبی ص عن

[777] (5) س 83 ی 18
[778] (6) س 83 ی 7
[779] (7) س 32 ی 12
[780] (1) س 18 ی 49
[781] (2) س 18 ی 99
[782] (3) ميزان كل شيء يكون من جنسه آ ق د ط م ن.
[783] (4) س 6 ی 62

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 297

الصور ما هو فقال قرن من نور التقمه إسرافيل

فوصف بالسعة و الضيق و اختلف فى أن أعلاه ضيق و أسفله واسع أو بالعكس و لكل وجه و الصور بسكون الواو و قرئ بانفتاحها أيضا جمع الصورة و النفخة نفختان نفخة يطفى النار و نفخة يشعلها.

قال تعالى وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ[784] فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون فإذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق و هو الاستعداد لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التى كمنت فيه لقبول الاشتعال و الصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالأرواح التى فيها فينفخ إسرافيل نفخة واحدة فيمر على تلك الصور فيطفئها و تمر النفخة التى تليها و هو الأخرى على الصور المستعدة للاشتعال و هى النشأة الأخرى فيشتعل بأرواحها فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ[785] فيقوم تلك الصور أحياء ناطقة بما ينطقها الله.

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا[786] و من ناطق بالحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا[787] وَ إِلَيْهِ النُّشُورُ.

و كل ينطق بحسب علمه و حاله و ما كان عليه و نسى حاله فى البرزخ و يتخيل أن ذلك منام كما يتخيله المستيقظ و قد كان عند موته و انتقاله إلى البرزخ كالمستيقظ هناك و إن الحياة الدنيا كانت له كالمنام و فى الآخرة يعتقد فى أمر الدنيا و البرزخ أنه منام فى منام

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 298

الإشراق الثانى عشر فى القيامتين الصغرى و الكبرى

فالأولى معلومة من مات فقد قامت قيامته و كل ما فى القيامة الكبرى له نظير فى الصغرى و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلائق هو معرفه النفس و مراتبها و الموت كالولادة فقس الآخرة بالأولى ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ[788].

---

[784] (1) س 39 ى 68 قوله\i إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ\E أي الذي قامت قيامته في هذه النشأة لفناءه في الحق و بقائه و صحوه به بعد محوه لا يؤثر فيه نفخ الصور
\iٌ قال علي ع: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا\E

[785] (2) س 39 ى 68

[786] (3) س 36 ى 52

[787] (4) س 36 ى 68

فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و عود الروح الأعظم و مظاهره إليه و فناء الكل حتى الأفلاک و الأرواح و النفوس كما قال تعالى فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ[789] و هم الذين سبقت[790] لهم القيامة الكبرى فليتأمّل فى الأصول التى سبق ذكرها من توجه كل سافل إلى عال و رجوع كل شىء إلى أصله و من إثبات الحركات الطبيعية و غاياتها و النفسانية و غاياتها و اتصال النفوس الفلكية بنهاياتها العقلية.

و من نظر فى الانقلابات الواقعة فى أطوار خلقة الإنسان من صورتها نطفة ثم حيوانا ثم عقلا و هكذا إلى ما شاء الله و يتحقق بمعنى قوله تعالى يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّکَ کادِحٌ إِلى رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقِيهِ[791] برهانا و كشفا لا سماعا و تقليدا لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى قال تعالى وَ لِلَّهِ مِيراثُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ* و قوله تعالى کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ[792] و قوله کُلُّ مَنْ عَلَيْها

فانٍ وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ.

و إنكار من لم يصل إلى هذا المقام و لم ينل هذه السعادة بذوق العيان أو بوسيلة البرهان إما لغروره بعقله الناقص أو لضعف إيمانه أعاذنا الله و إخواننا منه.

و من تنور قلبه باليقين يشاهد تبدل أجزاء العالم أعيانها و طبائعها و نفوسها فى كل لحظة [تبدل أجزاء العالم و أعيانها] فالكل متبدلة و تعيناتها متزايلة و من شاهد حشر جميع القوى الإنسانية مع تباينها و تخالفها و اختلاف مواضعها فى البدن و تفنن آثارها المترتبة عليها فى هذه الدار إلى ذات بسيطة روحانية و اضمحلالها فيها هان عليه التصديق برجوع الكل إلى الواحد القهار.

و اعلم أن النفخة و إن كانت من جانب الحق واحدة لإحاطته بجميع ما سواه لكنها بالنسبة إلى الخلائق نفخات متعددة حسب تعدد الأشخاص كما أن الأزمنة و الأوقات المتمادية هاهنا أنما هى ساعة واحدة بالقياس إليه و ما أمر الساعة إلا واحدة[793] و الساعة أيضا مأخوذة من السعى لأن جميع الأشياء متوجهة إليه

---

[788] (1) س 31 ى 28

[789] (2) س 39 ى 68

[790] (3) قوله و هم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى هم الأنبياء و الكمل من الأولياء الذين قامت قيامتهم في هذه النشأة و اتصفوا بالولادة الثانية

[791] (4) س 84 ى 6

[792] (5) س 28 ى 88

[793] (1) س 28 ى 88

تعالى ساعية نحوه و تمام التحقيق فى هذا الباب يحتاج إلى ملازمة طريقة أهل الكشف و كثرة المراجعة إليهم.

الإشراق الثالث عشر فى الجنة و النار

يجب أن يعلم أن الجنة التى خرجت عنها[794] أبونا و زوجته لخطيئتهما غير جنة الآخرة التى وعد المتقون بوجه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 300

لأن هذه لا يكون ظهورها إلا بعد خراب العالم و بوار السماوات و انتهاء الدنيا و إن كانتا متفقين فى الحقيقة و الجوهر.

و بيان ذلك أن الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع إلى الله و كانت النهاية فى كل حركة عين البداءة مرتبة و غيرها وجود أو كمالا فكان بين جنة هبوط الأرواح و هى المسماة عند المحققين من أهل العرفان و الشريعة موطن العهد و منشأ أخذ الميثاق من الذرية و بين جنة صعود الأشباح مطابقة لأن حركات الوجود نزولا على حدود حركاته ارتفاعا على التعاكس بين السلسلتين و كل مرتبة من إحداهما غير نظيرته من الأخرى لا عينها من كل وجه و إلا لزم تحصيل الحاصل و هو محال.

و بهذا المعنى[795] قالت العرفاء إن الله لا يتجلى فى صورة مرتين و قد شبهوا هاتين السلسلتين بقوسى الدائرة إشعارا بأن الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية.

و أما مكان الجنة و النار فاعلم أنه ليس لهما مكان فى ظواهر هذا العالم لأنه محسوس و كل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا و الجنة و النار من عالم الآخرة نعم مكانهما فى داخل حجب السماوات و الأرض و لهما مظاهر فى هذا العالم و عليها يحمل الأخبار الواردة فى تعيين بعض الأمكنة لهما و النقول و الروايات فى ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها فى المبدإ و المعاد[796].

---

[794] (2) يجب أن يعلم أن الجنة التي خرج عنها د ط آ ق و الظاهر أن تأنيث الفعل باعتبار المعطوف أي الزوجة

[795] (1) في نسخة د ط و لهذا المعنى و المتكلم بهذه الكلمة الشيخ الأكبر محيي الدين و تلميذه القونيوي و سائر من تبعهماقال الشيخ الأكبر إن في جمال الحق سعة لو تكرر لضاقنحن قد ذكرنا مأخذ هذة القاعدة في شرحنا على المقدمة التي صنفها العارف القيصري طبع مشهد 1385 ه ق و مصباح الأنس ص 14

[796] (2) المبدأ و المعاد ط ع ط 1324 ه ق ص 280 و كذا ذكر وجه التوفيق بينهما في الأسفار مفصلا مبحث النفس ط 1382 ه ق ص 170 171

قال بعض[797] العرفاء و اعلم عصمنا الله و إياک أن النار من أعظم المخلوقات و

بعیدة القعر و هی تحوی على حرور و زمهریر ففیها البرد على أقصى درجاته و الحرور على أقصى درجاته و بین أعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنین و فی دار حرورها هواء محرق لا جمر لها سوى بنی آدم و الأحجار المتخذة آلهة و الجن لهبها کما قال وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ※[798] فَکُبْکِبُوا فِیها هُمْ وَ الْغاوُونَ وَ جُنُودُ إِبْلِیسَ أَجْمَعُونَ[799].

و خلقها الله من صفة الغضب لقوله وَ مَنْ یَحْلِلْ عَلَیْهِ غَضَبِی فَقَدْ هَوى‏[800] و لذلک تجبرت على الجبابرة و قصمت المتکبرین

و من أعجب ما روینا عن رسول الله ص: أنه کان قاعدا مع أصحابه فی المسجد فسمعوا هذه عظیمة فارتاعوا فقال ص أ تعرفون ما هذه الهدة قالوا الله و رسوله أعلم قال حجر ألقی من أعلى جهنم منذ سبعین سنة الآن وصل إلى قعرها و کان وصوله إلى قعرها و سقوطه فیها هذه الهدة فما فرغ من کلامه إلا و الصراخ فی دار منافق من المنافقین قد مات و کان عمره سبعین سنة فقال رسول الله ص الله أکبر فعلم الصحابة أن هذا الحجر هو ذاک و أنه منذ خلقه الله یهوی فی جهنم و بلغ عمره سبعین سنة فلما مات حصل فی قعرها

قال تعالى إِنَّ الْمُنافِقِینَ فِی الدَّرْکِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ[801] فکان سمعهم تلک الهدة التی أسمعهم الله لیعتبروا [فکان سماعهم تلک].

و روی عن النبی ص: أنه سئل عن قوله تعالى سَأُرْهِقُهُ صَعُوداً[802] فقال إنه جبل من نار یصعد فیه سبعین خریفا ثم یهوی فیه کذلک أبدا.

---

797 (3) و القائل الشیخ الأکبر في الفتوحات المکیة
798 (1) س 2 ی 22
799 (2) س 26 ی 94
800 (3) س 20 ی 83
801 (4) س 4 ی 144
802 (5) س 84 ی 17

و قال أيضا يكلف أن يصعد عقبه فى النار كلما وضع يده عليها ذابت فإذا رجعها عادت و إذا وضع رجله ذابت فإذا رفعها عادت و يهوى فيه إلى أسفل سافلين

. فذلک الصعود هو سفر الطبيعة من أعلى طبقتها إلى أسفلها.

فانظر ما أعجب كلام الله و ما ألطف تعريف النبى ص و إشارته و ما أغرب تعليمه.

الإشراق الرابع عشر فى الإشارة إلى مظاهر الجنة و النار

إن لكل معنى من المعانى الأصولية حقيقة و مثالا و مظهرا فالإنسان مثلا له حقيقة كلية و هو الإنسان العقلى الجامع لجميع خواصه و لوازمه مظهر لاسم الله و هى الروح المنسوبة إلى الله فى قوله وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾.[803] و له أمثلة شخصية كزيد و عمرو و له مظاهر كالمرائى الصقالية و المشاهد الحسية فكذلک للجنة حقيقة كلية هى روح العالم و مظهر لاسم الرحمن يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمنِ وَفْداً[804] و لها مثال كلى و هو العرش الأعظم مستوى الرحمن أرض الجنة الكرسى و سقفها عرش الرحمن و لها مشاهد و مظاهر جزئية.

و كذلک النار لها حقيقة كلية جامعة هى البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار و المنتقم و لها نشأة مثالية كلية هى طبقات سبعة تحت الكرسى موضع القدمين قدم الجبار و قدم صدق[805] عند ربک و فيه أصول السدرة التى هى شجرة

الزقوم طعام الأثيم و هناک ينتهى أعمال الفجار و المنافقين و لها أمثلة جزئية هى طبيعة كل أحد و هواه فى أولاه و أخراه و لها أبواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين أبواب الجنة فإنها على شكل الباب الذى إذا فتح إلى موضع انسد به موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الأبواب مفتوحة على الفريقين أهل النار و أهل الجنة إلا باب القلب فإنه مطبوع على أهل النار أبدا لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ السَّماءِ وَ لا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِى سَمِّ الْخِياطِ.[806] لأن صراط الله أدق من الشعر فيحتاج من يسلكه إلى كمال التدقيق و التلطيف و أنى تيسر للحمقاء الجاهلين خصوصا مع الاغترار و الاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد.

---

[803] (1) س حجر 15 ى 29
[804] (2) س 19 ى 85
[805] (3) سورة الهمزة 104 ى 7 في نسخة د ط و فيه أصول السدرة التي هي من
[806] (1) أبواب السماء سوره 7 آيه 40

فأبواب الجحيم سبعة و أبواب الجنة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتح لهم و لا يدخل عليه أحد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب و هى النار الَّتِی تَطَّلِعُ عَلَی الْأَفْئِدَةِ[807] و للنار على الأفئدة اطلاع لا دخول لغلق ذلک الباب فهو كالجنة حفت بالمكاره.

و السور حجاب مضروب بين الفريقين يسمى الأعراف بين الجنة و النار و هو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه وَ عَلَی الْأَعْرافِ رِجالٌ یَعْرِفُونَ کُلًّا بِسِیماهُمْ وَ نادَوْا أَصْحابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلامٌ عَلَیْکُمْ لَمْ یَدْخُلُوها وَ هُمْ یَطْمَعُونَ[808] الآية. و اعلم أن جهنم تحوى على السماوات و الأرض على ما كانتا عليه إذا كانتا رتقا فرجعتا إلى صفتهما من الرتق و الكواكب كلها طالعة و غاربة على أهل النار بالحرور على المقرورين و بالزمهرير على المحرورين و ذلک بعد المؤاخذة و

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 304

استيفاء العذاب بما هو أجرموا و كذلک طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكل إنسان بحسب ما يبرده أو يسخنه كالظمآن يجد ماء باردا فيجد له من اللذة لإ ذهابه حرارة العطش و كذلک ضده.

تنبيه

ذكر بعض[809] أكابر العرفاء فى قوله تعالى فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِی وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ[810] إن النار قد يتخذ دواء لبعض الأمراض و هو الداء الذى لا يشفى إلا بالكى من النار فقد جعل الله النار وقاية فى هذا الموطن من داء هو أشد من النار فى حق المبتلى به و أى داء أكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكى بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيما أعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلک من النار إلى الجنة كما جعل الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة انتهى كلامه.

أقول هذا فى حق المؤمن الفاسق و أما فى حق الكافر فسنبينه عليه فيما سيأتى إن شاء الله[811].

تنبيه أخرى [آخر]

لما أشرنا إلى أن الجنة فوق السماء السابعة بل داخل فى حجب السماوات.

---

[807] (2) س 104 ى 6

[808] (3) س 7 ى 46

[809] (1) و هو الشيخ العارف الكامل المكمل محيي الدين ابن العربي في فتوحاته المكية

[810] (2) سوره بقرة 2 فاتقوا النار التي ى 24

[811] (3) في أكثر النسخ و أما في حق الكافر فسنبينه فيما سيأتي من دون ذكر لفظ عليه

فاعلم أن كرة الأثير و أشعة الشمس و الكواكب التى هى بمنزلة الجمرات

تحت القدر و فوقه بوجه كما يؤثر فى المولدات و نضج هذه الفواكه و المعادن فى حرارة الصيف مع كونها نارا كذلك من عرف نشأة الآخرة و موضع الجنة و النار و ما فى فواكه الجنة من النضج الذى يقع به الالتذاذ لآكليه من أهل الجنان علم أين النار و أين الجنة و أن نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التى تحت مقعر أرض الجنة فيحدث النار حرارة فى مقعر أرضها فيكون بها صلاح ما فى الجنة من المأكولات و لا نضج إلا بالحرارة و هى لها كحرارة النار تحت القدر فإن مقعر أرض الجنة هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها فى النار أودعها الله فيها و فى أحكامها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و منافع حيوانات الجنة فيفعل بالأشياء هنالك علوا كما كانت تفعل بها هاهنا سفلا و كما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل إلى هنالك بالمعنى و إن اختلفت الصور فافهم إن كنت موفقا.

الإشراق الخامس عشر فى أحوال يعرض يوم القيامة على الجملة

و تفاصيلها مستفادة من القرآن و الحديث على أتم تفصيل و أوضحه إلا أنه نبأ عظيم[812] و الناس عنه معرضون.

و اعلم أن القيامة كما أشرنا إليه من داخل حجب السماوات و الأرض فما لم ينهدم بناء الظاهر لم ينكشف أحوال الباطن لأن الغيب و الشهادة لا يجتمعان و لذلك

ورد عن النبى ص: لا يقوم الساعة و على وجه الأرض من يقول الله الله

و منزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فلا يقوم إلا إِذا زُلْزِلَت

812 (1) و في التفاسير أن النبأ العظيم هو علي بن أبي طالب هو النبأ العظيم و فلك نوح لأن بوجوده و انغماره في مبدئه تقوم القيامة \iٌ و قال: لو كشف الغطاء\E
و لعمري إن الجنة خلقت من ظل لطفه و النار من هيبته و قهره عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد و في حقه ورد أنه قسيم الجنة و النار

الْأَرْضُ زِلْزالَها[813] وَ انْشَقَّتِ السَّماءُ فَهِیَ یَوْمَئِذٍ واهِیَةٌ[814] و انتثرت الکواکب[815] و کورت الشمس[816] وَ خَسَفَ الْقَمَرُ[817] وَ سُیِّرَتِ الْجِبالُ[818] و عطلت العشار[819] و بُعْثِرَ ما فِی الْقُبُورِ وَ حُصِّلَ ما فِی الصُّدُورِ[820].

فما دام السالک خارج حجب السموات و الأرض فلا یقوم القیامة و من مات فقد قامت علیه القیامة و الله سبحانه داخل هذه الحجب وَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ[821] و هذا هو الجواب الحق مع الکفار إذ قالوا مَتی هذَا الْوَعْدُ إِنْ کُنْتُمْ صادِقِینَ*[822].

فمن کان بعد علی وجه الأرض مع هذه الطبیعة الزائلة الحاجبة عن أنوار الآخرة لم یحشر بعد إلی الله فإذا خرج عن الدنیا حشر إلیه تعالی و قامت قیامته.

و إذا مات کل واحد بنفخ الصور قامت القیامة الکبری وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ[823] الآیة فظهر نور الأنوار و انکشف ضوء الحقیقی و تجلی جمال الأحدیة فلم یبق لأنوار الکواکب عنده ظهور فهی مطموسة الأنوار مطویة السماوات بیمین الحق و یتصل کل مستفیض بالمفیض علیه فجمع الشمس و القمر و إذا اتحد ذو النور مع النور و الفعل بالفاعل لم یبق من القوی و الحواس تأثیر و لا للمحسوس بما هو محسوس عین و لا أثر.

لا یَرَوْنَ فِیها شَمْساً وَ لا زَمْهَرِیراً[824] وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ فَدُکَّتا دَکَّةً واحِدَةً[825] لأنهما أبدا فی الزلزال و الاندکاک من خشیة الله لا استقرار لهما و لا جمود

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‏1، ص: 307

فی الواقع بل الجبال کالسحاب فی الذوبان و السیلان و الحس یغلط فیها ف تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ[826] فَیَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْواقِعَةُ[827].

---

813 (1) س 99 ی 1
814 (2) س 69 ی 16
815 (3) س 82 ی 2
816 (4) س 81 ی 1
817 (5) س 75 ی 8
818 (6) س 52 ی 10
819 (7) س 81 ی 4
820 (8) س 100 ی 9 10
821 (9) س 9 ی 16
822 (10) س 89 آیه 32
823 (11) س 39 ی 68
824 (12) س 69 ی 14
825 (13) س 29 ی 14
826 (1) س 27 ی 90

فإذا كشف الغطاء يرى كل شيء على أصله من غير تغليط و تزريق فالسماء و الأرض و غيرهما لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية التى ركبت من مواد و صور و أعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الذى مظهره الحواس و انفعالاتها فليس لها فى مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذى ينفعل منه الحواس بل يشاهد هذه الأشياء فى عرصة الآخرة بحقائقها بمشعر أخروى يتنور بنور ملكوت الله تعالى شأنه مشاهدة الأصل و المخبر و ملاحظة الباطن و السر فيشاهد الجبال كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ[828] لضعف وجوده و يتحقق بمعنى قوله تعالى شأنه وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْجِبالِ فَقُلْ يَنْسِفُها رَبِّى نَسْفاً فَيَذَرُها قاعاً صَفْصَفاً لا تَرى فِيها عِوَجاً وَ لا أَمْتاً[829].

و يشاهد يومئذ نار جهنم وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَةُ*[830] و هى نار تأكل بعضها بعضا و يصول بعضها على بعض و هى نار تذر العظام رميما و ترى البحار مسجورة بها كما قوله وَ إِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ[831].

و هذه النار غير النار التى تطلع على الأفئدة فإن هذه قد تخبأت و ذلك[832] بالنوم الذى قد يتنعم به أهل العذاب فيخفف عنهم بذلك من الآلام على قدره كُلَّما خَبَتْ زِدْناهُمْ سَعِيراً[833] و هذا مما يدل على أنها نار محسوسة تقبل الزيادة و النقصان لأن النار الحقيقية لا تقبل هذا الوصف.

و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت يعنى النار المتسلطة على أجسادهم زدناهم سعيرا بانقلاب العذاب إلى بواطنهم و هو التفكر فى الفضيحة و الهول يوم القيامة و هو أشد من العذاب الجسمانى و يحضر الخلائق كلهم فى عرصات القيامة فَإِذا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ[834] و ينكشف الأغطية و الحجب لأهل البرازخ و يرتفع الحواجز وَ نادَوْا أَصْحابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوها وَ هُمْ يَطْمَعُونَ[835] وَ إِذا صُرِفَتْ أَبْصارُهُمْ تِلْقاءَ أَصْحابِ النَّارِ قالُوا رَبَّنا لا تَجْعَلْنا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ[836] ... وَ نادى أَصْحابُ النَّارِ أَصْحابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنا مِنَ الْماءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُما عَلَى الْكافِرِينَ[837] و المتخلصون عند ذلك عن البرازخ يتوجهون إلى

---

[827] (2) س 69 ى 15
[828] (3) س 101 ى 5
[829] (4) س 20 ى 107- 106- 105
[830] (5) س 66 ى 6 س 2 ى 22
[831] (6) س 81 ى 6
[832] (7) فإن هذه قد تخبو بالنوم الذي إلخ د ط
[833] (8) س 87 ى 97
[834] (1) س 79 ى 14
[835] (2) س 7 ى 46
[836] (3) س 7 ى 47
[837] (4) س 7 ى 50

الحضرة الربوبية فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ[838] و الموت لكونه عبارة عن هلاک الخلق بواحد من طرفى التضاد و يقام بين الجنة و النار فى صورة كبش أملح و يذبح بشفرة يحيى و هو صور الحياة بأمر جبرئيل مبدإ الأرواح و محى الأشباح بإذن الله ليظهر حقيقة البقاء السرمد بموت الموت و حياة الحياة و الجحيم يحضر فى العرصة على صورة بعير وَ جِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ [ليتذكر الإنسان] يتذكر الإنسان و يشاهدها أهل العيان وَ بُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرى[839] فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون إلى الله لو لا أن حبسها الله لأحرقت السماوات و الأرض.

فهذه من علوم الآخرة و هى كثيرة يخرجنا إيرادها عن المقصود و جملة القول.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 309

أن مواطن القيامة سبعة و هى العرض و أخذ الكتب و الموازين و الصراط و الأعراف و ذبح الموت و المأدبة التى يكون فى ميدان الجنة.

أما العرض فهو مثل عرض الجيش يعرف أعمالهم فى الموقف و

قد ورد عنه ص: أنه سئل عن قوله تعالى فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً[840] فقال ذلک هو العرض فإن من نوقش فى الحساب عذب ف يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيماهُمْ[841] كما يعرف الأخيار هاهنا بزيهم

. و أما الكتب فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً وَ يَنْقَلِبُ إِلى أَهْلِهِ مَسْرُوراً[842] و هو المؤمن السعيد لأن كتابه من جنس الألواح العالية و الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة بأيدى سفرة كرام بررة[843] وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِشِمالِهِ[844] و هو المنافق الشقى لأن كتابه من جنس الأوراق السفلية و الصحائف الحسية القابلة للاحتراق كما قال سبحانه إِنَّ كِتابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وَ ما أَدْراكَ ما سِجِّينٌ كِتابٌ مَرْقُومٌ وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ[845] و أما الكافر فلا كتاب له و المنافق سئل عنه الإيمان و ما أخذ عنه الإسلام و قيل فى حقه

---

[838] (5) س 36 ى 51
[839] (6) س 79 ى 36 س 26 ى 91
[840] (1) س 84 ى 8
[841] (2) س 55 ى 41
[842] (3) س 84 ى 7 8 9
[843] (4) س 80 ى 13- 14- 15- 16
[844] (5) س 69 ى 25
[845] (6) س 83 ى 7 8 9

إِنَّهُ كانَ لا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ[846] فيدخل فيه المعطل و المشرک و الجاحد و يکون المنافق فی باطنه واحدا من هؤلاء و لا ينفع له صورة الإسلام و ينفع للعوام و الضعفاء.

وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ[847] فهم الذين أوتوا الکتاب فَنَبَذُوهُ وَراءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلًا[848] فإذا کان يوم القيامة قيل له خذ من وراء ظهرک أی من

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 310

حيث نبذته فيه فی حياتک الدنيا قِيلَ ارْجِعُوا وَراءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً[849] و هو کتابه المنزل عليه لا کتاب الأعمال فإنه حين نبذه وراء ظهره ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ[850].

و أما الموازين فيجعل فيها الکتب و الصحائف کما يوزن هاهنا الأنظار الصحيحة و الفاسدة بعلم الميزان ليظهر صحتها و فسادها و يستبان صحيحها من فاسدها و آخر ما وضع فی الميزان قول العبد الحمد لله و لهذا

قال النبی ص:

الحمد لله ملء الميزان

. و کفة ميزان کل أحد بقدر علمه و کل ذکر و عمل يدخل فيه إلا لا إله إلا الله لأن کل عمل له مقابل فی عالم التضاد و ليس للتوحيد مقابل إلا الشرک و لا يجتمعان فی ميزان أحد إذ اليقين الدائم کما لا يجامع ضده لا يتعاقبان علی موضوع واحد فليست للکلمة ما يقابلها و يعادلها فی الکفة الأخری و لا يرجح عليها شیء کما يدل عليه حديث صاحب السجلات[851] و أما المشرکون فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَزْناً[852] لأن أعمال خيرهم محبوطة و أما الصراط فهو طريق الجنة يشتمل عليه الشرع الأنور و هو هاهنا معنی و فی الآخرة له صورة محسوسة يقول الله لنا وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ[853] و لما تلا رسول الله ص هذه الآية خط خطا و عن جنبيه خطوطا فالمستقيم هو صراط التوحيد الذی سلکه جميع الأنبياء و أتباعهم و المعوجة هی طرق أهل الضلال و المشرک لا قدم له علی صراط التوحيد و له قدم علی صراط الوجود و المعطل لا قدم له علی صراط الوجود و الموحد و إن کان فاسقا لا يخلد

---

[846] (7) س 69 ی 33
[847] (8) س 84 ی 10
[848] (9) س 3 ی 187
[849] (1) س 57 ی 13
[850] (2) س 84 ی 14
[851] (3) السجلات جمع السجل أي الدفتر فقد ورد أن رجلا لم يعمل خيرا و قد تلفظ يوم بكلمة لا إله إلا الله مخلصا فيوضع في مقابلة تسعة و تسعون سجلا من أعمال الخير ظاهر الحديث المقابلة و زاد عليها المصنف المعادلة
[852] (4) س 18 ی 105
[853] (5) س 6 ی 154

فى النار بل يمسك و يسأل و يعذب على الصراط و هو على متن جهنم غائب فيها و الكلاليب التى فيه بها يمسكهم الله عليه.

و لما كان الصراط فى النار و ما ثم طريق إلى الجنة إلا عليه قال تعالى وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وارِدُها كانَ عَلى رَبِّکَ حَتْماً مَقْضِيًّا[854] و هذه الكلاليب و الخطاطيف و الحسک كما ورد فى الحديث هى صور أعمال بنى آدم و هى القيود و التعلقات بالأمور الدنيا تمسكهم على الصراط فلا ينتهضون إلى الجنة و لا يقعون فى النار حتى يدركهم الشفاعة لمن أذن له الرحمن فمن تجاوز هاهنا تجاوز الله عنه و من أنظر معسرا أنظره الله و من عفا عفا الله عنه و من استقصى حقه هاهنا عن عباده استقصى الله حقه منه هناک و من شدد[855] على هذه الأمة شدد الله عليه كما

ورد فى الحديث: إنما هى أعمالكم ترد عليكم فالتزموا مكارم الأخلاق هو غدا يعاملكم بما عاملتم به عباده

. و أما الأعراف فهو سور بين الجنة و النار باطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ[856] و هو ما يلى منه الجنة وَ ظاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذابُ و هو ما يلى[857] منه النار يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين إلى النار و بعين أخرى إلى الجنة و ما لهم رجحان بما يدخلهم إحدى الدارين فإذا دعوا إلى السجود و هو الذى يبقى يوم القيامة من التكليف فيسجدون فيرجح ميزان حسناتهم فيدخلون الجنة و لو جاءت ذرة لإحدى الكفتين لرجحت بها فيطعمون فى كرم الله و عدله و أنه لا بد لكلمة لا إله إلا

الله من عناية بصاحبها لقول الله فيهم وَ عَلَى الْأَعْرافِ رِجالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيماهُمْ[858] الآيات.

و أما ذبح الموت فإن الله يظهره يوم القيامة فى صورة كبش أملح و يأتى يحيى ع و بيده الشفرة فيضجعه و يذبحه و ينادى مناد يا أهل الجنة خلود بلا موت و يا أهل النار خلود بلا موت.

---

[854] (1) س 19 ى 72
[855] (2) و من شدد على هذه الأمة شدد الله عليه في النسخة المطبوعة من شدد على هذه الآية من الله عليه و الظاهر أنه اشتباه بين من الناسخ
[856] (3) سوره 57 آيه 13
[857] (4) في بعض النسخ و هو ما يلي الجنة منه و ما يلي النار منه
[858] (1) س 7 ى 44

و ليس فى النار فى ذلک الوقت إلا الذين هم أهلها و ذلک يوم الحسرة و إنما سمى بها لأنه حسر للجميع أى ظهر عن صفة الخلود الدائم للطائفتين فأما أهل الجنة إذا رأوا الموت سروا سرورا عظيما فيقولون بارک الله لنا فيک لقد خلصتنا من تلک الدنيا و کنت خير وارد علينا و خير تحفة أهداها الله إلينا

قال النبى ص:

الموت تحفة المؤمن

. و أما أهل النار إذا بصروه يفزعون منه يقولون لقد کنت شر وارد علينا حلت بيننا و بين ما کنا فيه من الخير و الدعة ثم يقولون له عسى أن تميتنا فنستريح مما نحن فيه ثم تغلق أبواب النار غلقا لا يفتح بعده و ينطبق على أهلها و يدخل بعضها على بعض ليعظم الضغاطة[859] على أهلها فيها و يرجع أسفلها أعلاها و أعلاها أسفلها و يرى الناس و الشياطين فيها کقطع اللحم فى القدر إذا کان تحتها النار العظيمة يغلى کَغَلْيِ الْحَمِيمِ[860] فيدور بمن فيها علوا و سفلا کُلَّما خَبَتْ زِدْناهُمْ سَعِيراً[861] بتبديل الجلود.

و أما المأدبة فهى لأهل الجنة و فيها درمکة بيضاء نقية منها يأکلون و فى

ذلک الوقت يجتمع أهل النار فى مندبة فأهل الجنة فى المآدب و أهل النار فى المنادب و طعامهم فى المأدبة زيادة کبد النون لمناسبة الحياة التى فى عنصر الماء للحيوان البحرى و الکبد أيضا بيت الدم و هو مرکب الحياة لمکان الروح الحيوانى فهو بشارة لأهل الجنة ببقاء الحياة أبدا و طعام هؤلاء فى المندبة طحال الثور و الطحال بيت الوسخ يجتمع فيه أوساخ البدن و ما يعطيه الکبد من الدم الفاسد و الثور حيوان ترابى طبعه البرد و اليبس و الأرض محمولة على قرن الثور و جهنم على صورة الجاموس فالطحال من الثور لغذاء أهل النار أشد مناسبة لما فى الطحال من الدموية لا يموتون و لما فيه من أوساخ البدن لا يحيون[862] فيورثهم أکله سقما و مرضا و بؤسا ثم يدخل أهل النار النار و أهل الجنة الجنة وَ ما هُمْ مِنْها بِمُخْرَجِينَ[863].

الإشراق السادس عشر فى کيفية خلود أهل النار الذين هم أهلها فيها

---

[859] (2) ليعظم الضغاط د ط آ ق
[860] (3) س 44 ی 46
[861] (4) س 17 ی 97
[862] (1) في بعض النسخ لا يحبون صورتهم أكله و هو غلط فاحش و كذا في النسخة المطبوعة في 1298 ه ق
[863] (2) س 15 ی 48

هذه مسألة عويصة و هى موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف و كذا موضع خلاف بين أهل الكشف هل تسرمد العذاب عليهم إلى ما لا نهاية له أو يكون لهم نعيم بدار الشقاء فينتهى العذاب فيهم إلى أجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها و أنهم ماكثون إلى ما لا نهاية له فإن لكل من الدارين عمارا و لكل منهما ملأها.

و الأصول الحكمية دالة على أن القسر لا يدوم على طبيعة و أن لكل موجود

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 314

غاية يصل إليها يوما و أن الرحمة الإلهية وسعت كل شيء كما قال جل ثناؤه عَذابِى أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَ رَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَيْ‌ءٍ[864].

و عندنا أيضا أصول دالة على أن الجحيم و آلامها و شرورها دائمة بأهلها كما أن الجنة و نعيمها و خيراتها دائمة بأهلها إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر و أنت تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس غليظة و قلوب قاسية و لو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشئة لاختل النظام بعدم العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة و الدجاجلة و النفوس المكاره كشياطين الأنس و النفوس البهيمية كجهلة الكفار.

و فى الحديث: الربانى إنى جعلت معصية آدم سببا لعمارة العالم

قال سبحانه وَ لَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها وَ لكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ.

[865] فكونهما على طبقة واحدة ينافى الحكمة لإهمال سائر الطبقات الممكنة فى مكمن الإمكان من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل و خلو أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة و الدنية المحتاج إليها فى هذه الدار التى يقوم بها أهل الظلمة و الحجاب و يتنعم بها أهل الذلة و القسوة المبعدون عن دار الكرامة و المحبة و النور.

فوجب فى الحكمة الحقة التفاوت فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة و الضعف و الصفاء و الكدورة و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره الحكم بوجود السعداء و الأشقياء جميعا فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهى و مقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعية و منازل ذاتية و الأمور

---

[864] (1) سوره 7 آيه 155

[865] (2) س 32 ى 13

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 315

الذاتية التى جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها يكون ملائمة لذيذة و إن وقعت المفارقة عنها أمدا بعيدا و الحيلولة عن السكون إليها و الاستقرار لها زمانا مديدا كما قال تعالى وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ[866] و الله متجل بجميع الأسماء فى جميع المقامات و المراتب فهو الرحمن الرحيم و هو العزيز القهار

و فى الحديث: لو لا أن تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون

و قال بعض المكاشفين[867] يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و أهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازيا لمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيما فى الدار التى يخلدون فيها بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لذع الحيات و العقارب كما يلتذ أهل الجنة بالظلال و النور و لسم[868] الحسان من الحور لأن طباعهم يقتضى ذلك أ لا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن و المحرور من الإنسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملائم و الآلام لعدمه.

و نقل فى الفتوحات المكية[869] عن بعض أهل الكشف أنه قال إنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة و يبقى أبوابها تصطفق و ينبت فى قعرها الجرجير و يخلق الله لها أهلا يملأها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 316

قال القيصرى فى شرحه[870] للفصوص و اعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم أن العالم بأسره عباد الله و ليس لهم وجود و صفة و فعل إلا بالله و حوله و قوته و كلهم محتاجون إلى رحمته و هو الرحمن الرحيم و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحدا عذابا أبدا و ليس ذلك المقدار من العذاب أيضا إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللطف كما قيل

---

[866] (1) س 34 ى 54

[867] (2) و هو العارف المكاشف ابن العربي في الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم و الشيخ العارف صدر القونيوي

[868] (3) و لثم الحسان من الحور

[869] (4) الفتوحات المكية ط بولاق 1278 ه ق ج 2 ص 178 179

[870] (1) شرح القيصري على فصوص الحكم ط 1282 ه ق ص 246 الفص الهودي و قد بين هذا التحقيق في الفص الإسماعيلي أيضا ص 228 و الشيخ العارف ابن العربي يشير في أمثال هذه المواضع إلى ما فيها من الرحمة الحقانية و هي من المطلعات المدركة بالكشف لا أنه ينكر نعوذ بالله وجود العذاب و ما جاء في الكتاب الإلهي أنواع العذاب في النشأة الدنياوية حاكية عن العذاب في الآخرة لأن عذاب الآخرة أبقى و أدوم فالمصير إلى ما حققناه

و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل

الكى [871]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 317

و ذكر بعض المحققين من أهل الكشف [872] أن من الأحوال التى فطر الخلق عليها هو أن لا يعبدوا إلا الله قال تعالى [873] وَ قَضى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ و هذه عبادة ذاتية و قد سبق منا القول بأن جميع الحركات و الانتقالات فى ذوات الطبائع و النفوس إلى الله و بالله و فى سبيل الله و الإنسان بحسب فطرته داخل فى السالكين إليه و أما بحسب اختياره و هواه فإن كان من أهل السعادة فظاهر أنه يزيد على قربه قربا و على

---

[871] (2) لا بأس بذكر مسألة دوام العذاب و خلود الكفار و ما يرد على المصنف العارف النحرير و الشيخ الأكبر ابن العربي و أتباعه و عمدة استدلال المصنف و نقاة حجته على انقطاع العذاب يرجع إلى الدليلين الأول أن فطرة التوحيد أي الفطرة الله التي فطر الناس عليها أصل ثابت في السعداء و الأشقياء و الفطرة الذاتية لا تزول بطريان الفسق و الكفر و الكفر و الفسق صفتان عرضيتان بالنسبة إلى الفطرة الأولية و المقاوم الذاتي الداخلي تغلب على الصفة العرضية الموجبة للعذاب و إلى هذا أشار أستاد مشايخنا العظام[آقا محمد رضا قمشه‌اي رض.]

خلقان همه بفطرت توحيد زاده اند	اين شرك عارضى شمر و عارضى يزول
از رحمت آمدند برحمت روند خلق	اين است سر عشق كه حيران كند عقول
اصل نقدش لطف و داد و بخشش است	قهر بر وى چون غبارى از غش است

الثاني أن الرحمة الواسعة وسعت كل شيء و سبقت على غضبه و مقتضى الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص الكفار عن النار يرد عليه أن مبدأ العذاب في الكفار أمر جوهري و طبيعة ثانوية حاصلة من تكرر الفسق و الفجور و لهذا كانت حركة الكفار في الآخرة إلى الصور المولمة الموذية حركة دورية و إذا لم تكن لهم الحركة المستقيمة لا محالة يقفون في النار الذين رسخت في باطن وجودهم الهيئات الردية و الصور البهيمية ليس لهم رافع خارجي و لا دافع داخلي يدور عليهم العذاب على الدوام و يتجدد عليهم الصور المولمة! أزلا و أبدا و غاية وجودهم ذوق النار و الانغمار في العذاب و يؤيده

\i قوله تعالى: خلقت هؤلاء للنار و لا أبالي و هؤلاء للجنة و لا أبالي\E

و الرحمة الرحمانية وسعت كل شيء حتى الكفار و هذا لا ينافي دوام العذاب لأن المخلدون في النار بالنسبة إلى أهل الجنة أقلون و هذا معنى سبقة الرحمة على الغضب و اعلم أنه لا مبدأ لحركة أهل النار لا خارجا و لا داخلا لأن المتحرك في الآخرة مستكف بذاته و مبدأ ذاته لا يموت في الآخرة حتى يتخلص عن النار و لا يحيى أي لا يصل السعادة و النعمة و حرام عليه رائحة الرحمة و المصنف العلامة قده قد رجع عن هذا القول في الرسالة العرشية التي صنفها بعد هذا الكتاب و قال و أما أنا و الذي لاح لي بما أنا مشتغل به من الرياضات العلمية و العملية أن دار الجحيم ليست بدار نعيم و إنما هي موضع الألم و المحن و فيها العذاب الدائم و ليس هناك موضع رحمة و راحة و اطمينان الرسالة العرشية ط گ ه ق ص و مما ذكرناه ظهر أن ما قيل في هذا المقام انقطاع العذاب و صيرورته عذبا تمويه و خيال في خيال و ما أنزل الله بها من سلطان و المتبع في أمثال هذه المسائل نصوص الكتاب و السنة و البراهين العقلية لا الخطابات الذوقية و الله يقول الحق و هو يهدي السبيل

[872] (1) و هو العارف الكامل صدر الدين القونيوي

[873] (2) س 17 ى 23

سلوکه الجبلی سعیا و إمعانا و هرولة و إن کان من الأشقیاء الکافرین فهو إما من الجهال المختوم علی قلوبهم الصم البکم الذین لا یعقلون فهو کالدواب و البهائم لا تفقه شیئا

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‌1، ص: 318

من حقائق الدین و لا لها قوة الوصول إلی عالم الیقین وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِیهِمْ خَیْراً لَأَسْمَعَهُمْ[874] و إنما الغرض فی وجوده حراثة الدنیا و ما له فی الآخرة من نصیب و إنما له المشی فی مراتع الدواب و السباع فیحشر کحشرها و یعذب کعذابها و ینعم کنعیمها و إن کان من أهل النفاق المردودین عن الفطرة المطرودین عن سماء الرحمة فیکون عذابه ألیما لانحرافه عما فطر علیه و هویه إلی الهاویة التی یقابل الهویة فبقدر نزوله فی مهاوی الجحیم یکون عذاب ألیم إلا أن الرحمة واسعة و الفطرة باقیة و الآلام دالة علی وجود جوهر أصلی مقاوم لها و التقاوم بین المتضادین لا یکون دائمیا و لا أکثریا لما حقق فی محله فلا محالة یئول إما إلی بطلان إحداهما أو إلی الخلاص لکن الجوهر النفسانی من الإنسان لا یقبل الفساد و لو فسد لاستراح من العذاب و قال تعالی لا یَمُوتُ فِیها وَ لا یَحْیی‌[875] أی لا یموت موت البهائم و الحشرات و لا یحیی حیاة السعداء و العقلاء.

و مما استدل به علی ذلک فی الفتوحات المکیة قوله تعالی أُولئِکَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِیها خالِدُونَ[876]

و ما ورد فی الحدیث: النبوی من قوله ص و لم یبق فی النار إلا أهلها الذین هم أهلها و ذلک لأن أشد العذاب علی أحد مفارقة وطنه الذی ألفه فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له و إن الله تعالی قد خلقهم علی نشأة تألف ذلک الموطن[877]

و ذکر فیها[878] أیضا فعمرت الداران و سبقت الرحمة الغضب و وسعت کل شی‌ء حتی جهنم و من فیها و الله أرحم الراحمین.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‌1، ص: 319

و قد وجدنا فی نفوسنا ممن جبل علی الرحمة بحیث لو مکنه الله فی خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم.

---

874 (1) س 8 ی 23
875 (2) س 87 ی 13
876 (3) س 2 ی 39
877 (4) قال في الأسفار هذا استدلال ضعيف و استدل ره على انقطاع العذاب و ملائمة النار للكفار بما هو أضعف مما ذكره ابن العربي الأسفار ط ج ط ص 353 سفر النفس
878 (5) الفتوحات المكية ج 3 ط 1272 ه ق بولاق ص 245 246

و الله قد أعطاه هذه الصفة و معطى الكمال أحق به و صاحب هذه الصفة أنا و أمثالى و نحن عباد مخلوقون أصحاب أهواء و أغراض و لا شک أنه أرحم بخلقه منا.

و قد قال عن نفسه جل علاؤه إنه أَرْحَمُ الرّٰاحِمِينَ*[879] فلا شک أنه أرحم منا بخلقه و نحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة فى الرحمة و قد قام دليل العقلى على أن البارى لا ينفعه الطاعات و لا يضره المخالفات و إن كل شىء جار بقضائه و قدره و إن الخلق مجبورون فى اختيارهم فكيف يسرمد العذاب عليهم[880]

و جاء فى الحديث: و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين

فالآيات الواردة فى حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق و كلام أهل المكاشفة لا ينافيها لأن كون الشىء عذابا من وجه لا ينافى كونه رحمة من وجه آخر فسبحان من اتسعت[881] رحمته لأوليائه فى شدة نقمته[882] و اشتدت نقمته لأعدائه فى[883] سعة رحمته.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 320

[884]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج‌1 ؛ ص320

الشاهد الثالث فى الإشارة إلى العوالم الثلاثة دار الدنيا و دار الحساب و الجزاء و دار القرار بقول مستأنف

و فيه إشراقات:

الإشراق الأول فى حصر العوالم على كثرتها فى ثلاث نشآت

---

879 (1) س 12 ى 64

880 (2) و اعلم أن ترتب العذاب إنما هو على صور النيات و هذا الترتيب أمر قهري طبيعي نظير ترتب الآثار الطبيعية على ذوات الآثار مثل إحراق النار و برودة الماء و حركة المادة إلى كمالاتها الناشية عن قضاء الله و قدره

881 (3) هذا ما أفاده المولى الموالي رئيس أهل الكشف و اليقين علي ع و قد شرحنا كلامه في شرح مقدمة القيصري

882 (4) مسألة خلود الكفار و انقطاع العذاب عنهم لا يلائم القواعد العقلية و الآثار الواردة عن حمله الوحي ع و قد عدل عن هذا القول المصنف العلامة و نحن قد ذكرنا تفصيل الاستدلال على بقاء الكفار في النار و عدم انقطاع العذاب و تخفيفه عن الكفرة لأن قوة العصيان و مخالفة الحق و الملكات الحاصلة عن تكرر أفعال السيئة! 320 بالحركات الجوهرية و التحولات الذاتية إذا رسخت بنيانه و استحكمت أساسه في النفس بحيث صارت داخلة في جوهر النفس لا تزول إلا بزوال النفس و النفس دائمي و ما وقعت في باطن وجوده دائمي بدوام النفس

883 (5) في حاشية نسخة د ط التي كتب في زمان حياة المصنف العلامة قدهربما يظن في ظاهر الأمر أن بين ما ذكرناه أولا من دوام الآلام على أهل النار و بين أقوال هؤلاء المكاشفين مخالفة بينة لأنهم حكموا بانقطاع العذاب عنهم لكن الناقد البصير عند التحقيق يعلم أن لا تخالف بينهما لعدم المنافات بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار و بين انقطاعه عن كل واحد من أهلها منه دام ظله

884 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

قد أشرنا سابقا إلى أن الموجود إما محسوس أو مخيل أو معقول و لكل منها نشأة و عالم فعالم المحسوسات هى الدنيا و هى دار الحركات و الاستحالات و كل ما فيها فهو لا محالة أمر متجدد الوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره بأوله و لا يستمر أوله إلى آخره و عالم الصور الباطنة يحذو حذو هذا العالم فى اشتماله على جميع الصور الملذة و الموذية إلا أنها أشد إلذاذا و إيلاما من هذه الأشياء لأنها ألطف و أقوى فهى ينقسم إلى جنة السعداء و جحيم الأشقياء و أما عالم الآخرة المحضة فهى عالم الوحدة و الجمعية فكل كثرة تصل هناك يضمحل لشدة وحدته و كل ظل و فىء يتلاشى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 321

من تلالؤ ضيائه و نوريته يحشر إليه السابقون المقربون لفناء إنيتهم و تحققهم بالوجود الحقانى دون أصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات و الأسماء لبقاء التفاتهم إلى ذواتهم المنورة بنور الرحمة.

و أما أصحاب الشمال المقيدون[885] لمحبة الشهوات فهم النازلون إلى مهوى الطبيعة و دركة الهوى و القاعدون مع حزب الشيطان حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا[886].

الإشراق الثانى فى الإشارة إلى مجيئنا إلى هذه الدار و تعيين حدها و حد ما فوقها

اعلم أنا من ذلک العالم جئنا إلى هذا العالم و حده من فوق فلک البروج تحت فلک المستقيم.

و حد ذلک العالم من فوق ذلک الفلک و هو سدرة المنتهى[887] عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوى إلى تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلى و مجيئنا من ذلک العالم إنما هو من جنة الله التى هى حظيرة القدس و هى فوق ذلک العالم و هذا العالم.

فأما هذا العالم فهو دار عمل و ذلک العالم دار حساب و جزاء و الجنة هى دار جزاء المحسنين

و فى الحديث: الإحسان أن تعبد الله كأنک تراه[888]

. و أما دار الأشقياء فهى فى طبقات الجحيم و أسفلها تحت سبعة أبحر مطبقة كما ورد فى بعض الآثار.

و اعلم أن مجيئنا من ذلک العالم ليس على نوع ذهابنا إليه و الفرق بينهما على

---

885 (1) المقيدون بمحبة الشهوات د ط ل م

886 (2) س 19 ى 69

887 (3) س 53 ى 14 15

888 (4) و الفرق بين الإحسان و مراتب الإيمان و معنى هذا الحديث و قد ذكرناه في شرحنا على مقدمة القيصري ط مشهد 1385 ق ص 364 365

نحو الفرق بين القوة و الفعل و المجمل و المفصل فإن مجيئنا إلى هذا العالم للتمحيص و التطهير لِيُمَحِّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَمْحَقَ الْكافِرِينَ[889].

و قد مر أن نوع الإنسان متفق فى البداية و مختلف فى النهاية ففى المجي‏ء إلى هاهنا اتفق المحسن و المسي‏ء و أما فى الذهاب فمن أحسن عمله فإلى جنة الأعمال أو جنة الصفات و أما من أساء عمله فيبقى تحت ذل الطبيعة أو ذل النفس و الهوى فيهوى إما إلى الهاوية أو تحت جهنم الطبيعة ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ[890].

و احتاجوا إلى العمل بغير إرادة منهم ليصلوا إلى الصور الموافقة و يأنسوا بها.

فعلم أن البشر بحسب الفطرة الأصلية فوق الإرادة و الطبيعة لكنهم اليوم محبوسون تحت الطبع مقيدون تحت قيد العقل الذى بذره العمل السياسى العقلى الذى جاء به الرسل ع حتى يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بما وراء الطبيعة و العقل العملى من درجات الجنان و الصور الحسان و يطمئنوا بذكر الله و يستضيئوا بأنوار الملكوت و بتلك الاستضائة يضيي‏ء لهم طريق الصراط يَسْعى‏ نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ[891] فيتوجهون من مقابرهم إلى الحضرة الربوبية لخلاصهم من محابس البرازخ فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلى‏ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ[892].

الإشراق الثالث فى ملاقاة الملائكة فى موافاة الملائكة د ط

قد مر أن كل إنسان مرهون بعمله فإذا فارق هذا العالم يتلقاه ملائكة الرحمة أو ملائكة العذاب فيحملون إلى البرزخ فما دامت النفوس فى قبور البرازخ

فهى إن كانت مؤمنة[893] فتح لها باب من الجنة و إن كانت كافرة فتح لها باب من النار إلى قبرها.

و النفوس فى هذه القبور واجدون للذات و الآلام التى يستصحبها الصور الحاصلة لهم من العلم و العمل فى الخير و الشر و يصير فيها محكمة ذاتية مثمرة.

---

[889] (1) س 3 ى 141

[890] (2) س 11 ى 107

[891] (3) س 57 ى 12

[892] (4) س 36 ى 51

[893] (1) إن كانت مؤمنة فتحت و إن كانت كافرة فتحت م ل د ط

فحال النفوس فى هذه القبور كحال النطفة فى الرحم و البذر فى الأرض ينبت فيها و يثمر على ما فى أصلها جاءت من ظهر أبيها حتى اتصلت بها القوة الإسرافيلية صار حكمها و حالها إلى لون آخر و كما يكون المؤمن مستيقظا بوجود اللذات[٨٩٤] و معاينتها كذلک يجد الكافر عذابا بمعاينة الصور المكروهة على طبق علمه و عمله فى هذا العالم.

الإشراق الرابع فى أن الملائكة تسوقون العباد إلى منازل الرحمة أو العذاب

كما قال تعالى وَ جاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَها سائِقٌ وَ شَهِيدٌ[٨٩٥] قد علمت أن العوالم و النشآت ثلاثة الدنيا و هى عالم الطبيعيات و البرزخ و هو عالم النفوس و الآخرة و هى عالم الأرواح المطلقة و حقيقة الإنسان فى مبادى تكونها هى بالقوة فى نشآتها الثلاث لكونه قبل قوام وجوده فى كتم الخفاء فى مجموع إدراكاتها الحسية و الخيالية و العقلية التى بكل واحدة منها يدرک عالما من هذه العوالم.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 324

فأول ما يخرج فيه من القوة إلى الفعل هو مرتبة كونه حاسا و محسوسا و مخرجه فيه إلى الفعل ملائكة يسمى فى الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لأنها للمبعدين عن عالم الرحمة و الرضوان و عددها تسعة عشر فإذا تجاوز من هذا المقام بلغ إلى مرتبة الحس الباطنى فيصير ذا تذكر و[٨٩٦] حفظ و استرجاع و يحدث فى باطنه ملكات و أخلاق حسنة أو قبيحة و لكل منها ملائكة هى كتبة الأعمال إلا أن كتاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين و هم الذين يكتبون أعمال أصحاب اليمين.

فإذا تجاوز عن حجب هذه الصفات و التعلقات يصير مستعدا للارتقاء إلى عالم الرحمة و الكرامة و لهذا العالم ملائكة عليون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحريک و النقل بل إنما شأنهم مجرد الشهادة لبراءتهم عن التجدد و الانتقال فيشهدون كتاب الأبرار كما قال كِتابَ الْأَبْرارِ لَفِي عِلِّيِّينَ[٨٩٧] وَ ما أَدْراکَ ما عِلِّيُّونَ كِتابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.

الإشراق الخامس فى مآل كل واحدة من هذه الفرق الثلاثة فريق فى الجنة و فريق فى السعير و فريق فى جوار الله و حضرته فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيکٍ مُقْتَدِرٍ[٨٩٨]

---

894 (2) متنعما بوجود اللذات د ط
895 (3) س ق 50 ى 20
896 (1) فيصير ذا تذكرة د ط في أكثر النسخ
897 (2) س 83 ى 18 19 20 21 كما قال\i إِنَّ كِتابَ الْأَبْرارِ\E
898 (3) سوره القمر 55 آيه 55

قد علم أن المقامات الكلية الجامعة لجميع الناس فى الآخرة ثلاثة و إن كان كل منها مشتملا على مراتب كثيرة لا يحصى و الإنسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله إلى أحكام ذلک و لوازمه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 325

فمن غلبت عليه جهة الحس و عشق المستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية و فواتها فهو أليف غصة و رهين عذاب أليم- لأن هذه الحسيات الدنياوية لا حقيقة لها باقية و إنما هى أمور سائلة زائلة مستحيلة شأنها الذوبان و الاستحالة بنار الطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق أمرا مستحيلا و طلب شيئا باطلا فحاله كحال من رأى فى منامه صورة استحسنها و عشقها فإذا استيقظ من نومه لم يبق منها أثر غير الألم و الحسرة أو كمن ركب على سفينة فى بحر انجمدت تلک السفينة من ماء ذلک البحر لبرودة الشتاء فكان معتمدا عليها سائرا بها فى أكناف البحر مغترا بانعقادها و دوامها مدة يسيرة جاهلا بالعاقبة و بأنها سيضمحل و يذوب و يتصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه أصلها و طبيعتها و هكذا البدن و آلاته الحسية فإنها كالسفينة و آلاتها و هى جارية فى بحر الهيولى و ينعقد من أجزائها فإذا طلعت شمس الحقيقة ذابت بها المجازات و اضمحلت و انحلت التراكيب ذوبان الجميد و اضمحلال الثلج بحرارة ارتفاع الشمس أوان الصيف و لا نجاة إلا لمن تعلم السباحة فى الماء أو ركب سفينة النجاة فإن هذه سفينة الهلاک.

فإن أهل النجاة إما علماء قادرون على السباحة فى ماء الحياة و إما متعلمون من أهل التقليد محمولون على سفائن الاهتداء ذوات ألواح و دسر كسفينة نوح و سفينة أهل البيت ع[899] فمن لم يكن عالما و لا متعلما فسبيله الهلاک فى بحر الدنيا و جحيم الآخرة أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً[900].

فقد انكشف أن هذا البحر سينقلب يوم القيامة نارا محرقة و من غلب عليه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 326

خوف عذاب الآخرة و رجاء المغفرة و الجنة و الزهد فى الدنيا و الانقطاع عن هذه اللذات العاجلة فمآله إلى دار السلامة و الدخول فى أبواب الجنان و الأمن من عذاب النيران.

899 (1) ورد في الصحاح المعتبرة من طرق العامة و الكتب المعتمدة و الطرق الصحيحة من طريقة أصحابنا الإمامية و أشياخنا الاثنا عشرية \iٌ: مثل أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا و من تخلف عنها هلك\E

900 (2) س 71 ى 25

و من غلب عليه إدراک الأمور الإلهية و التشوق إلى الإحاطة بالعقليات و التجرد عن الجسمانيات فمآله الانخراط فى سلک أهل الملكوت بل القيام فى صف أعالى المهيمين إذا كانت عقائده الحقة متأدية إلى الكشف التام مشفوعة بالزهد الحقيقى و النية الخالصة عما يشغل سره عن جانب القدس.

و هذه غاية ما يصل إليه البشر لقوة سلوكه العروجى على صراط التوحيد فأية نفس جمعت المناقب العلمية و هى معرفة الله و أسمائه و أفعاله من كتبه و رسله و اليوم الآخر و المناقب العملية و هى تسخير القوى الشهوية و الغضبية و الإدراكية المسماة بالعدالة فقد فاز فوزا عظيما و من عانده و أنكر طريقه طلبا للحطام و رياسة الأقران فقد خسر خسرانا مبينا.

و بين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الأوساط يمكن معرفة أجناسهم و ضبط أعدادهم فى الحصر و ليس هذا الكتاب يحتمله[٩٠١].

الإشراق السادس فى أن الحوادث الأخروية كيف يوجد بلا مادة

ثم لقائل أن يقول إن الدار الآخرة على كثرة صورها و أجرامها و أشكالها و هيآتها و جناتها و أنهارها أو جحيمها و حميمها و زقومها و حياتها و عقاربها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 327

هل لها مادة تقبل تلک الصور و الهيآت أم لا فإن كانت لها مادة فما هى و النفس مفارقة عن عالم المواد و الأجسام.

فنقول نعم إن لتلک الصور الأخروية أمرا يشبه المادة الحاملة لهذه الصور الدنيوية إلا أنها يمتاز عن هذه بأن هذه ناقصة يحتاج إلى فاعل مباين يكملها على سبيل التربية شيئا فشيئا لأنها فى عالم الحركات و الاتفاقات و أما تلک القوة فهى نفسانية مستكفية بذاتها و بعللها الذاتية فإذا زالت عنها الصور ففى استرجاعها يكفى تذكرها من غير حاجة إلى تجشم اكتسابه من فاعل جديد و هذا بخلاف هذه المواد.

أ و لا ترى[٩٠٢] محل السواد إذا زالت عنه صورة السواد فيحتاج فى استرجاعها إلى علة جديدة مباينة عن ذاته.

حكمة عرشية

901 (1) و بين هذين الطريقين د ط آ ق

902 (1) في نسخة ل م و آ ق أ و لا ترى أن محل السواد

كل هيولى يكون ألطف جوهرا و أشد قربا إلى الروحانية فإنها يكون أشرف صورة و أسرع قبولا للصور و أسهل انفعالا من الفاعل.

مثال ذلك الماء فإنه لكون جوهره ألطف من جوهر التراب صار لقبول الطعوم و الأصباغ و الأشكال أسرع و الهواء لكونه ألطف منهما لقبول الأصوات و الروائح و الأشكال أقبل منهما لما يقبلانه ثم الأرواح الحيوانية و الأنوار الحسية لكونها ألطف من تلك المذكورات أولا فهى يقبل الصور المحسوسة بها دفعة بلا مهلة- فهذا باب من المعرفة لأهل الاستبصار يمكن لهم الولوج إلى ملكوت الآخرة و الناس فى غفلة عن هذا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 328

و ذلک لأن لجواهر النفوس مراتب متفاوتة فى اللطافة و الكثافة و أدناها مرتبة فى اللطافة و هى أشد بكثير من لطافة الأنوار المحسوسة و الأضواء.

و لهذا يقبل النفس رسوم سائر المحسوسات و المتخيلات و المعقولات عند كونها فى مراتب أنوار الحس و الخيال و العقل على تفاوتها فى اللطافة و النورية و يقدر الإنسان أن يستحضر فى قوته المتخيلة من الممكنات ما لا يقدر أن يستحضرها فى قوة حسه لأن تلک القوة روحانية فى عالم الغيب و هذه جسمانية فى عالم الشهادة فيدرک محسوساتها فى مواد جسمانية من خارج و هى يصورها و يستحضرها من داخل و غيب و عالم الغيب أفسح و مجالها أبسط فهذه القوة الخيالية بمنزلة كوة إلى عالم الغيب كما أن الحواس بمنزلة الكوى و الرواشن إلى عالم الشهادة و النفس ما دامت يشتغل باستعمال هذه الحواس الظاهرة و القوى المحركة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة[٩٠٣] عيانا و إلا فتلک الصور أشد جلاء و أكثر ظهورا و أقوى وجودا من هذه الحسيات المغمورة فى المواد الكثيفة المظلمة و هكذا قياس القوة العقلية فى اللطافة و النورية و نسبتها إلى ما يقبلها من رسوم أنوار العقليات فإن العقل الهيولانى لكونه ألطف المواد على الإطلاق يكون قياس الصورة العقلية و سرعة انفعاله عنها و اتحاده معها هذا القياس فإن الإنسان إذا صار عقله المنفعل عقلا بالفعل يقدر أن يتصور فى عقله ذواتا عقلية مجردة و يستحضرها متى شاء إلا أنه[٩٠٤] ما دام اشتغاله بالبدن و استعماله قواه الحسية لا يمكنه أن يشاهدها مشاهدة عينية بل ذهنية اللهم إلا أن يكون فى قوة تعقله و سعة نشآته بحيث لا يشغله موطن عن موطن كالأنبياء الكاملين و

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 329

903 (1) في بعض النسخ و من جملتها النسخة المطبوعة أعيانا و هو غلط و سهو من النساخ

904 (2) و اعلم أن ما ذكره قده في هذا المقام من النفس مباحث الحكمية و نحن قد قررنا هذه المسألة في حواشينا بما لا مزيد عليه

ضرب من الأولياء و الصديقين سلام الله عليهم أجمعين كما وقع لرسول الله ليلة المعراج و سائر الأوقات التى كان يشاهد فيها الآخرة و أحوالها كفاحا[905].

الإشراق السابع فى كيفية تجسم الأعمال[906] و تصور النيات يوم الآخرة

إن لكل صفة راسخة أو ملكة نفسانية ظهورا خاصا فى كل موطن و نشأة فقد يكون لصورة واحدة آثار مختلفة فى مواطن مختلفة.

أ و لا ترى أن صورة الجسم الرطب مثلا كالماء متى فعلت فى جسم قابل للرطوبة قبلتها فصار رطبا مثله و متى فعلت فى مادة أخرى كالقوة الحسية أو الخيالية و انفعلت عن الرطوبة لم يقبل مثلها و لم يصر رطبا مثله بل قبلت مثالها فلها أثر فى نشأة أخرى غير أثرها فى النشأة الأولى.

و كذا قبلت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهورا آخر من الرطوبة هى الصورة

905 (1) و كان صلوات الله عليه بحسب باطن وجوده و حقيقة ذاته يشاهد جميع الحقائق في وجوده و هو أصل تمام الحقائق و كمال الأشياء و هو البرزخ البرازخ و بوجوده يقوم القيامة الكبرى و هو صلوات الله عليه بهذا الاعتبار يشاهد الآخرة و أحوالها دائما لا في بعض الأوقات إلا أن إظهاره ع هذا المقام للناس يكون في بعض الأوقات و إلى ما ذكرنا صرح الشيخ العارف الكامل مولانا جلال الدين الرومي رض و أشار إلى أن شهود الحق و مراتب الوجود مقام له لا حال له

زاده ثانى است احمد در جهان — صد قيامت خود از أو گشته عيان

زو قيامت را همى پرسيده اند — اى قيامت تا قيامت راه چند

با زبان حال مى‌گفتى بسى — كه ز محشر حشر را پرسد كسى

پس محمد صد قيامت بود نقد — زانكه حل شد در فنايش حل عقد

پس قيامت شو قيامت را ببين — ديدن هر چيز را شرط است اين

عقل گردى عقل را دانى كمال — عشق گردى عشق را بينى جمال

906 (2) في بعض النسخ في كيفية تجسم الأحوال

العقلية الكلية[907].

فانظر حكم تفاوت النشآت فى ماهية واحدة و قس عليها حال كل ماهية بحسب تخالف أنحاء الوجودات و هذا القدر يكفى للمستبصر لأن يؤمن بجميع ما وعده الشارع أو أوعد عليه فكل من له تحدث فى العلم[908] يجب أن يتأمّل فى الصفات النفسانية و كيفية منشئيتها للآثار و الأفعال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعة للوصول إلى كيفية استتباع بعض الملكات للآثار المخصوصة فى الآخرة.

فكما أن شدة الغضب فى رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخن بدنه و احتراق مواده و الغضب صفة نفسانية موجودة فى عالم باطنه و هذه الآثار من صفات الأجسام المادية و قد صارت نتائج منها فى هذا العالم فلا عجب من أن يلزمها فى نشأة ثانية نار موقدة تطلع فيها على الأفئدة فأحرقت صاحبها كما يلزمها هاهنا عند شدة ظهورها ضربان العروق و الأوداج و اضطراب الأعضاء و ربما يؤدى إلى الأمراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظا.

الإشراق الثامن فى تعيين محل الآلام و اللذات فى الدنيا و الآخرة لينكشف لذوى البصيرة أن المحشور فى القيامة أى شيء من الإنسان

اعلم أن الجوارح و الأعضاء يستعذب جميع ما يطرأ عليها من أنواع الآلام و لهذا

سمى عذابا لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار و ليس كل من دخل دار العذاب و العقوبة معذبا معاقبا بل ربما كان مستعذبا كالسدنة و الزبانية و أهل السجون و الأتونات.

و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلا للانتقام من النفس التى كانت تحكم عليها و تسخرها بأمر الله و الآلام يختلف عليها بما يراه فى ملكها و موضع تصرفها و بما ينتقل إليه المدركات من الحواس و المشاعر و كذا النفس الناطقة التى هى محل المعرفة و الحكمة سعيدة فى الدنيا و الآخرة لا حظ لها فى الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيوانى المسمى بالنفس الحيوانية فهى لها كالدابة و ليس للناطقة إلا المشى بها على الصراط المستقيم فإن أجابت النفس الحيوانية لها فهى المركب الذلول

[907] (1) أي الصورة الكلية من الماء بوجود عقلي سعي غير داثر فإنها مجمع جميع أفراده لأن بسيط الحقيقة كل الأشياء و لا يشذ عن حيطة وجودها السعي الكلي شيء من أفراد المياه الواقعة في العوالم

[908] (2) فكل من له تحدس هكذا وجدنا في النسخ المعتبرة

المرتاض و إن أبت فهى الدابة الجموح كلما أراد الراكب إن يردها إلى الطريق حرنت عليه و جمحت و أخذت يمينا و شمالا إفراطا و تفريطا لقوة رأسها.

فإذا انكشف هذا فقد علم أن المستحق للعقوبة يوم القيامة هى النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابته إذا جمحت و خرجت عن الطريق الذى يريد صاحبها المشى عليه.

أ لا ترى أن الحدود الشرعية فى الزنا و السرقة و الفرية إنما محلها النفس الحيوانية و هى التى يحس بألم القتل و قطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة.

و أما النفس الناطقة فهى على شرفها مع عالمها فى سعادتها دائمة و هى منفوخة من روح الله و ليست هى موجودة فى أكثر الناس.

و أما الحيوانية فلا يخلو منها إنسان سواء كان سعيدا فكانت سليمة مطيعة ذلولة أو شقيا فكانت جموحة عاصية فالمطيعة يسرح يوم الآخرة فى مراتع الجنان

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 332

و العاصية تعاقب حتى يصير منقادة.

و أما الأعضاء و الجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم فى جهنم مثل ما هى الخزنة عليه من كونها مسبحة لله ممجدة مطيعة دائما لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال كما فى الدنيا فيتخيل الإنسان أن العضو يتألم لإحساسه فى نفسه بالألم و ليس كما تخيله إنما هو التألم بما تحمله إليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه أ لا ترى أن المريض إذا نام و هو حى و الحس عنده موجود و الجرح الذى يتألم به فى يقظته موجود فى العضو و مع هذا لا يجد ألما لأن الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى البرزخ فما عنده خبر فإذا استيقظ المريض[909] أى يرجع إلى عالم الشهادة و نزل إلى منزل الحواس قامت به الأوجاع و الآلام فإن بقى فى البرزخ على ما يكون عليه إما فى رؤيا مفزعة فيتألم أو فى رؤيا حسنة ملذة فيتنعم فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل و هكذا حاله فى الآخرة فتنبه بما قلناه و تبصر بما نورناه[910].

الإشراق التاسع فى حشر باقى الحيوانات

[909] (1) فإذا استيقظ المريض رجع إلى عالم الشهادة د ط ل م و هكذا أكثر النسخ الموجودة

[910] (2) و إليه أشار

\iُ علي ع: رحم الله امرءا عرف من أين و إلى أين و في أين\E

\iُ و قال أيضا: رحم الله امرءا عرف قدره و لم يتعد طوره\E

قد أشرنا إلى أن لكل موجود حشرا و حشر كل شيء إلى ما بدأ منه فمن علم من أين مجيؤه علم إلى أين ذهابه فحشر الأجساد إلى الأجساد و حشر النفوس إلى النفوس و قد وقع الخلاف فى حشر نفوس الحيوانات فى القيامة و الروايات فيه مختلفة و الحق فى ذلك هو القول بالتفصيل فإن ثبت فى بعضها درجة فوق درجة النفوس[911] الكى

الحساسة و هى النفوس المتخيلة بالفعل أى المتذكرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها إلى بعض البرازخ و أما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية إلى رب نوعها و أمير جيشها كما ذكره الفيلسوف الأول فى أثولوجيا فكذا النفوس النباتية إذا قطعت عن الأشجار كما مر فى مباحث الصور المفارقة و حشر المقلدين و الأتباع إلى ما يحشر إليه الأئمة و المجتهدون شبه[912] حشر القوى النفسانية من الناطقة إليها و إلى مثله أشير فى قوله تعالى وَ حُشِرَ لِسُلَيْمانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ وَ الطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ.[913] و قوله تعالى وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ[914].

الإشراق العاشر فى أن للإنسان تنوعا فى باطنه هاهنا كما فى ظاهره يوم الآخرة

اعلم أن الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب فيتنوع الخاطر لتجليه و إن تنوع الخاطر فى الإنسان عن التجلى الإلهى من حيث لا يشعر[915] بذلك إلا أهل الله كما أنهم يعلمون أن اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا و الآخرة فى جميع الطبائع ليس

غير التنوع و فى الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتا فإنه عين ظاهر صورته فى الدنيا و التبدل فيه خفى و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة فيكون التجلى الإلهى له دائما بالفعل فيتنوع ظاهره فى كل حين و هو خلقه الجديد الذى أكثر الناس فى لبس منه كما كان يتنوع باطنه فى الدنيا فينصبغ بالصور التى يقع فيه التجلى الإلهى انصباغا فهكذا فى كل موجود كان له ظاهر دنيوى و باطن أخروى فأصل الحركات و التنوعات فى كل

---

911 (3) فوق درجة النفس الحساسة و هي النفس المتخيلة

912 (1) لشبه حشر القوى د ط آ ق

913 (2) س 27 ى 17

914 (3) س 38 ى 18

915 (4) يريد إثبات تنوع الإنسان من جهة العلة الفاعلية و أن يرجع التنوع الباطني من جهة إلى الجهات المعدة و الأمور القابلية في النسخ الموجودة عندنا فيتنوع الخواطر لتجليه و أن تنوع الخواطر في الإنسان

شیء من باطنه المستور على ظاهره المشهود فهذا هو التضاهی الخيالی فإن القوة الخيالية خلقت مضاهية لعالم القدرة الإلهية غير أنها فی الآخرة ظاهرة و فی الدنيا باطنة فلها شئون يتبعها[916] شئون الحق كما فی قوله كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ[917].

و اعلم أن الله إحدى الذات بریء عن التغير و التكثر و هو متكثر الأسماء و الجهات و إنما يتجلى لكل شیء بحسبه فلا يتجلى للعالم إلا بما يناسب العالم و العالم بما فيه ثابت الحقيقة متغير التراكيب و الحركات و الأزمنة.

كما أن الإنسان من حيث جوهره ثابت و من حيث انفعالاته و كيفياته من خجل و وجل و صحة و مرض و رضى و غضب متغير و فی جميع الأحوال هو هو لا يتغير هويته فهو ثابت لا يتبدل و هو أيضا عين المتبدل و المتغير.

فحقيقته الثبوت على التنوع و البقاء على التبدل فهذا سر واضح خفی قد أشرنا إليه مرارا كی يتفطن إليه و ينتفع به من وفق له.

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، ج‏1، ص: 335

الإشراق الحادی عشر فی أن أی الأجسام يحشر فی الآخرة مع الأرواح و أيها لا يحشر

اعلم أن الأرواح ما دامت أرواحا لا يخلو من تدبير أجسام لها و الأجسام قسمان قسم يتصرف فيه النفوس تصرفا أوليا ذاتيا من غير واسطة.

و قسم يتصرف فيه تصرفا ثانويا بالعرض بواسطة جسم آخر قبله و القسم الأول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لأنه غائب عنها لأنها إنما يحس بالأجسام التی هی من جنس ما يحملها من هذه الأجرام التی كالقشور و يؤثر فيها سواء كانت بسيطة كالماء و الهواء أو مركبة كالمواليد و سواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية أو كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية و الأجساد النباتية فإن جميعها ليس ما يستعملها النفوس و يتصرف فيها إلا بالواسطة.

و أما القسم الأول المتصرف فيه للنفوس[918] فهو من الأجسام النورية الأخروية الحية بحياة ذاتية غير قابلة للموت و هی أعلى رتبة من هذه الأجسام المشفة التی يوجد هاهنا و من التی يسمى بالروح الحيوانی فإنه

---

[916] (1) يستتبعها شئون الحق د ط

[917] (2) س الرحمن 55 ى 29

[918] (1) المتصرف فيه النفوس آ ق د ط ل م آ س

من الدنيا و إن كان شريفا لطيفا بالإضافة إلى غيره و لهذا يستحيل و يضمحل سريعا و لا يمكن حشره إلى الآخرة و الذى كلامنا فيه من أجسام الآخرة و هى يحشر مع النفوس و يتحد معها و يبقى ببقائها.

و أما البرازخ العلوية فهى عين الصور خاصة فحكم الأرواح المدبرة لها فيها يشبه أن يكون كحكمها فى الأجسام الخيالية و تصرفها فيها كتصرف نفوسنا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 336

فى القوة الخيالية بوجه فإن الأجسام الفلكية النورية كما صرح به بعض أئمة الكشف لا خيال لها بل هى عين الخيال و كما لا يخلو خيال الإنسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة و صورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الإنسان و هذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء و لا هذه الأنوار المدركة بالحس هى أنوارها الموجودة فى القيامة بل هذه منكسفة مطموسة يوم القيامة.

فهذا علم شريف يظهر به كيفية حشر الأجساد[919].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 337

المشهد الخامس فى النبوات و الولايات

و فيه شواهد

الشاهد الأول فى أوصاف النبى ص و خصائصه

و فيه إشراقات:

الإشراق الأول فى درجة النبوة بالقياس إلى سائر درجات الإنسان

اعلم أن للإنسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسية و بعضها خيالية و بعضها فكرية و بعضها شهودية و هى بإزاء عوالم[920] مرتبة بعضها فوق بعض.

---

919 (1) و قد فرغنا من تصحيح هذا المشهد و مقابلته مع صديقنا المعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتي سلمه الله تعالى أواخر ليلة السابعة من شعبان المعظم سنة 1386 من الهجرة النبوية و أنا العبد الفاني جلال الدين الموسوي الآشتياني كتب الله له بالحسنى

920 (1) مترتبة بعضها فوق بعض د ط ل م آ ق

فأول منازل النفس الإنسانية درجة المحسوسات فما دام الإنسان فى هذا المنزل حكمه حكم الدود التى فى باطن الأرض و الفراش المبثوث فى الهواء فإن الفراش لم يرتفع درجته عن درجة الإحساس و لو كان له تخيل و حفظ للمتخيل بعد

الإحساس لم يتهافت على النار مرة بعد أخرى و قد تأذى بها أولا.

و بعد ذلك درجة المتخيلات و ما دام الإنسان فى هذا المنزل حكمه حكم الطير و سائر الحيوان البهيمى فإن الطير و غيره إذا تأذى فى موضع بالضرب يفر منه و لم يعاود لأنه بلغ المنزل الثانى و هو حفظ المتخيل بعد غيبوبتها عن الحواس.

فما دام الإنسان فى هذا المنزل فهو بعد بهيمة ناقصة إنما حده أن يحذر عن شىء تأذى به مرة و ما لم يتأذ بشىء فلا يدرى أنه مما يحذر منه.

و بعد ذلک و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو فى هذا المنزل بهيمة كاملة كالفرس مثلا.

فإنه يحذر من الأسد إذا رآه و إن لم يتأذ به قط فلا يكون تنفره موقوفا على التأذى منه بشخصه بل الشاة ترى الذئب أولا فيحذره و ترى الجمل و البقر و هما أعظم منه شكلا و أهول منه صورة فلا يحذرهما إذ ليس من طبعهما إيذاؤها فإلى هذا المنزل يشارك الإنسان البهائم.

و بعد هذا يترقى إلى[921] عالم الإنسانية فيدرک الأشياء التى لا يدخل فى حس و لا تخيل و لا وهم و يحذر الأمور المستقبلة و لا يقتصر حذره على العاجلة و يدرک الأشياء الغائبة عن الحس و الخيال و الوهم و يطلب الآخرة و البقاء الأبدى و من هاهنا يقع عليه اسم الإنسانية بالحقيقة و هذه الحقيقة هى الروح المنسوبة إلى الله تعالى فى قوله وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي*[922].

و فى هذا العالم يفتح له باب الملكوت فيشاهد الأرواح المجردة عن غشاوة هذه القوالب و أعنى بهذه الأرواح الحقائق المحضة المجردة عن كسوة التلبيس و

---

921 (1) ثم يترقى منه د ط آ ق

922 (2) س 15 ى 29

غشاوة الأشكال و هى الصور المفارقة التى شاهدها أصحاب المعارج من أساطين الأقدمين السلاک كما حكاه أفلاطن عن نفسه و كذا سقراط و فيثاغورث و أنباذقلس و غيرهم و شاهدها أيضا معلم المشاءين أرسطاطاليس كما دل عليه كتابه المعروف بأثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسخة لا نهاية له و السر فيه مثاله المشى على الماء فإن فيه حياة الحيوان العقلى و له طبقات كثيرة أرضها سقف العالم الذى تحته كما أن أرض الجنة الكرسى و سقفها عرش الرحمن ثم يرقى[923] منه إلى طبقة أخرى مثاله هاهنا المشى فى الهواء و لذلک لما

: قيل لرسول الله ص إن عيسى ع قد مشى على الماء فقال لو ازداد يقينا لمشى فى الهواء

. و أما التردد على المحسوسات فهو كالمشى على الأرض فإن هذا العالم كله بمنزلة الأرض لعالم الأرواح و بينها و بين الماء عالم يجرى مجرى السفينة و منها[924] يتولد درجات الشياطين حتى إنه متى تجاوز الإنسان عوالم البهائم فينتهى إلى عالم الشياطين و عالمها عالم الموهومات و منه يسافر إلى عالم الملائكة الروحانيين.

و قد مرت الإشارة منا إلى أن ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لأن مدرک الوهم ليس سوى مدرک الخيال أو العقل و إنما هو أمر متردد بينهما ليس له مستقر فكذلک حكم عالمه فمآل الشياطين و ذريتهم و جنودهم إلى البوار و الهوى إلى جحيم الأشرار.

و هذه العوالم كلها منازل الهدى و لكن الهدى المنسوب إلى الله تعالى يوجد فى العالم الأخير و هو عالم الأرواح كما قال قُلْ إِنَّ الْهُدى هُدَى اللَّهِ[925].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 340

فمقام كل آدمى و منزله فى العلو و السفل بقدر إدراكه و هو معنى

قول أمير المؤمنين ع: الناس أبناء ما يحسبون

فالإنسان بين أن يكون دودا أو بهيمة أو فرسا أو شيطانا ثم إذا جاوز ذلک يصير ملكا.

و للملائكة درجات و مقامات لقوله تعالى[926] وَ ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ فمنهم الأرضية و منهم السماوية و منهم المقربون و هم المرتفعون عن الالتفات إلى السماء و الأرض القاصرون نظرهم على ملاحظة الحضرة

---

[923] (1) ثم يترقى د ط ل م

[924] (2) و فيها يتولد درجات آ ق د ط ن م

[925] (3) س 3 ى 66

الربوبية و هم أبدا فى دار البقاء إذ ملحوظهم هو الوجه الباقى و ما عدا ذلک فإلى الفناء مصيره أعنى السماء و الأرض و ما فيهما و ما يتعلق بهما.

و هذا معنى قوله سبحانه كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ[٩٢٧] و هذه العوالم منازل سفر الإنسان ليترقى من حضيض درجة البهائم إلى أوج درجة الملائكة ثم يترقى من درجتهم إلى درجة العشاق منهم العاكفين حول جنابه المقتصرين على ملاحظة جمال الحضرة الإلهية يسبحون الوجه و يقدسونه لا يفترون.

و هذا غاية الكمال الإنسانى و هو مقام يشترک فيه الأنبياء و الأولياء سلام الله عليهم و سيأتى الفرق بين النبى و الولى.

الإشراق الثانى فى أصول المعجزات و خوارق العادات

و قد مر أن الإنسان البالغ حد الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادى إدراكاته الثلاثة قوة الإحساس و قوة التخيل و قوة التعقل.

و ثبت أن كل صورة إدراكية هو ضرب من الوجود و لكل منها قوة و استعداد و كمال و الكمال هو صيرورة الشى‏ء بالفعل فكمال التعقل فى الإنسان هو اتصاله بالملإ الأعلى و مشاهدته ذوات الملائكة المقربين.

و كمال القوة المصورة يؤدى به إلى مشاهدة الأشباح المثالية و تلقى المغيبات و الأخبار الجزئية منهم و الاطلاع على الحوادث الماضية و الآتية.

و كمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير فى المواد الجسمانية بحسب الوضع فإن قوة الحس تساوق قوة التحريک الموجبة لانفعال المواد و خضوع القوة الجرمانية و طاعة الجنود البدنية و قل من الإنسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث.

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية فى كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة الإلهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولا من الله يوحى إليه و مؤيدا بالمعجزات منصورا على الأعداء فله خصائص ثلاث.

---

[926] (1) س 37 ى 164
[927] (2) س 55 ى 26

الإشراق الثالث فى شرح هذه الخصائص

أما الأولى فهو أن يصفو نفسه فى قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشبه بالروح الأعظم فيتصل به متى أراد من غير كثير تعمل و تفكر حتى يفيض عليه العلوم اللدنية من غير توسط تعليم بشرى بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيء لغاية استعداده بنور العقل الفعال الذى ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و إن لم تمسسه نار التعليم البشرى بمقدحة الفكر و زند البحث و التكرار.

فإن النفوس متفاوتة فى درجات الحدس و الاتصال بعالم النور فمن زكى لا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 342

يحتاج إلى التعلم فى جل المقاصد بل فى كلها و من غبى لا يفلح فى فكره و لا يؤثر فيه التعليم أيضا حتى خوطب النبى الهادى ص فى حقه إِنَّکَ لا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ[928] و ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِی الْقُبُورِ[929] و لا تُسْمِعُ الْمَوْتى‏[930] وَ لا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعاءَ.

و ذلک لعدم وصولهم بعد إلى درجة استعداد الحياة العقلية فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى و الحديث الربانى و من شديد الحدس كثيرة كما و كيفا سريع الاتصال بعالم الملكوت يدرک بحدسه بحسبه أكثر المعلومات فى زمان قليل إدراكا شريفا نوريا سميت نفسه قدسية.

و كما أن مراتب الناس ينتهى بهم فى طرف نقصان الفطرة و خمود نورها إلى عديم الحدس و الفكر يعجز الأنبياء عن إرشادهم فيجوز أن ينتهى فى طرف الكمال و قوة الحدس و شدة الإشراق إلى نفس قدسية ينتهى بقوة حدسه إلى آخر المعقولات فى زمان قصير من غير تعلم فيدرک أمورا يقصر عن دركها غيره من الناس إلا بتعب الفكر و الرياضة فى مدة كثيرة فيقال له نبى أو ولى و إن ذلک منه أعلى ضروب المعجزة أو الكرامة و هو من الممكنات الأقلية كما ذكرناه و أما الخاصة الثانية فهى أن يكون قوته المتخيلة قوية بحيث يشاهد فى اليقظة عالم الغيب و يتمثل له الصور المثالية الغيبية و يسمع الأصوات الحسية من الملكوت الأوسط فى مقام هورقليا أو غيره فيكون ما يراه ملكا حاملا للوحى و ما يسمعه كلاما منظوما من قبل الله تعالى أو كتابا فى صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولى بخلاف الضرب الأول.

و أما الخاصة الثالثة فهى قوة فى النفس من جهة جزئها العملى و قواها التحريكية

---

[928] (1) س 28 ى 56 عبارة المتن في النسخ مختلفة في بعض النسخ فمن محتاج إلى التعلم في جل المقاصد إلى آخر ما في المتن

[929] (2) س 35 ى 21

[930] (3) س 27 ى 82 أيضا س 27 ى 82\i وَ ما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ\E

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 343

فيؤثر فى هيولى العالم بإزالة صورة و نزعها عن المادة أو تلبسها إياها فيؤثر فى استحالة الهواء إلى الغيم و حدوث الأمطار و تكون الطوفانات و الزلازل لاستهلاک أمة فجرت و عتت عن أمر ربها و رسله و يسمع دعاؤه فى الملک و الملكوت لعزيمة قوية فيستشفى المرضى و يستشفى العطشى و يخضع له الحيوانات و هذا أيضا ممكن لما ثبت أن الأجسام مطيعة للنفوس متأثرة عنها و أن صور الكائنات يتعاقب على المواد العنصرية بتأثرات النفوس الفلكية.

و إنما النفس الإنسانية إذا قويت تشبهت بها تشبه الأولاد بالآباء فيؤثر فى هيولى العناصر تأثيرها و إذا لم تقو لم يتعد تأثيرها إلى غير بدنها و عالمها الخاص.

و ما من نفس إلا و لها تأثيرات فى عالمها الخاص فيكون إذا توهمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العرق و الرعشة و إذا حدثت فيها صورة الغلبة يسخن البدن و احمر الوجه و إذا وقعت فيها صورة النكاح حدثت حرارة مسخنة منفخة حتى يمتلئ[931] به عروق آله الوقاع فينهض له و هذه الحوادث فى البدن إنما تكون بمجرد التصورات.

فعلم أنه ليس من شرط كل مسخن أن يكون حارا و كذا مثله فإذا صارت الأمزجة تتأثر عن الأوهام إما عن أوهام عامية أو عن أوهام شديدة التأثير فى بدو الفطرة أو بالتعويد و الاكتساب.

فلا عجب من أن يكون لبعض النفوس قوة كمالية مؤيدة من المبادى فصارت كأنها نفس العالم فكان ينبغى أن يؤثر فى غير بدنها تأثيرها فى بدنها فيطيعها هيولى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر فى إصلاحها و إهلاک ما يفسدها أو يضرها كل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج1، ص: 344

ذلک لمزيد قوة شوقية و اهتزاز علوى لها يوجب شفقة على خلق الله شفقة الوالد لولده.

تذنيب عرشى

[931] (1) حتى تملأ به عروق آلة الوقاع د ط

جوهر النبوة كأنه مجمع الأنوار العقلية و النفسية و الحسية فبروحه و عقله يكون ملكا من المقربين و بمرآت نفسه و ذهنه يكون فلكا مرفوعا عن أدناس الحيوانية و لوحا محفوظا من مس الشياطين و بحسه يكون ملكا من عظماء السلاطين.

فالنبى[٩٣٢] بشخصية الوحدانية كأنه ملک و فلک و ملک فهو جامع النشآت الثلاث بكمالها فبروحه من الملكوت الأعلى و بنفسه من الملكوت الأوسط و بطبعه من الملكوت الأسفل فهو خليفة الله و مجمع مظاهر الأسماء الإلهية و كلمات الله التامات

كما قال نبينا ص: أوتيت جوامع الكلم

. الإشراق الرابع فى الفرق بين النبوة و الكهانة و غيرهما

اعلم: أن مجموع هذه الأمور الثلاثة على الوجه المذكور يختص بالأنبياء و كل جزء منها ربما يوجد فى غيرهم و أفضل أجزاء النبوة و هو العلم بالحقايق كما هى عليها.

قد يوجد فى الأولياء على وجه التابعية لهم و كذا الإخبار ببعض المغيبات الجزئية من الحوادث ربما يوجد ضرب منه فى أهل الكهانة و المستنطقين و كذا قوة

التأثير للنفس المتعدى إلى بدن آخر قد يوجد فى أشخاص ذوات نفوس قوية مثل إصابة العين من النفوس الشريرة فإنها مما يؤثر فى بدن حى كإنسان أو غيره يغير مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهم و يقتل و لذلک

قال النبى ص: العين يدخل الرجل القبر و الجمل القدر

و قال ص: أيضا العين حق

و معناه أنه يستحسن الجمل مثلا و يتعجب منه فيتوهم لرداءة نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفعل جسم الجمل عن توهمه و يسقط فى الحال و إذا جاز ذلک فى جانب الشر من النفوس الشريرة الدنية فجوازه فى جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش أرجح فكيف لا يتعدى تأثيرها عن بدنها و عالمها الصغير و هى يصلح لأن يكون نفس العالم و مستخدم القوى الطبيعية و يستحق لمسجودية الملائكة السفلية بل العلوية

---

932 (1) في كثير من النسخ فالنبي بشخصيته الوحدانية و في النسخ المعتبرة فالنبي بشخصية الوحدانية

عند الارتقاء إلى الحضرة الإلهية و تعليم الأسماء الحسنى فكيف لا يقدر على إحالة هيولى العالم بإحداث حرارة أو برودة و تحريک و جمع و تفريق.

و أصول الاستحالات و الانتقالات فى عالمنا السفلى إنما ينبعث من حرارة أو برودة و حركة كما يكشف عند النظر فى حوادث الجو و مثل هذا يعبر بالكرامة و المعجزة عند الناس و الجمهور يعظمون هذه الخاصية أكثر من الأولين لغلبة الجسمانية عليهم ثم يعظمون أمر الإخبار عن الحوادث الجزئية أكثر من الاطلاع على المعارف الحقيقية.

و أما أولو الألباب فأفضل أجزاء النبوة عندهم هو الضرب الأول ثم الثانى ثم الثالث و الأول لا يكون إلا خيرا و فضيلة و كل من الأخيرين ينقسم إلى وجهين.

الإشراق الخامس فى كيفية الإنذارات

إن ما وقع أو سيوقع من الكائنات فهو محفوظ فى الألواح العالية و صور الكائنات بأسرها موجودة فى عالم الذكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الأول على ألواح النفوس السماوية أو صحائف المثل الغيبية و ذلک لأنها ليست صادرة عن المبدإ الأول على سبيل الجزاف أو القصد إلى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلک فصدورها على سبيل العناية و الاستتباع لما هى مثل غيبية هى ذكر حكيم.

على أن الإنذارات دالة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده و ليس هذا شأن النفوس السافلة و لا قواها المنطبعة و هو ظاهر فليس إلا من موطن يتمثل فيه الجزئيات فيكون الاطلاع عليها لأجل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفسانى يحيط بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس إدراک الناس فيكون لها ضوابط كلية ينشأ منها الجزئيات بأن يفيض من المبادى العقلية على ألواح النفوس العالية صورا مثالية ينفعل بها تلک النفوس من جهة قوتها الخيالية فتحاذيها صور الكائنات الهيولانية فلها أن تعلم لازم حركاتها النفسانية من تلک الصور من حركات المواد الهيولانية فى صورها الجسمانية لتطابق العوالم.

فإذا علمت هذا فصحة المنامات و الإنذارات سببها اتصال النفوس الإنسانية- بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحة الرؤيا و الإنذار فما يتلقاه النفس فى اليقظة فعلى وجهين فإن كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لا يشغلها المشاعر السفلة عن المدارک

العالية و يكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر إلى مشاهدة ما يراه فى الباطن فلا يبعد أن يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت.

فمنه ما هو وحى صريح لا يفتقر إلى التأويل و منه ما ليس كذلك فيفتقر إليه أو يكون شبيها بالمنامات التى هى أضغاث أحلام إن أمعنت المتخيلة فى الانتقال و المحاكاة.

و إن لم يكن كذلك فلا يخلو إما أن يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرة أو لا بل كانت لضعف طبيعى أو مرض طار فالأول كفعل المستنطقين المشتغلين للصبيان و النساء ذوات المدارك الضعيفة بأمور مترقرقة أو بأشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس مرعشة للبصر بزجاجتها أو شفيفها كاستعانة بعض المتصوفة و المتكهنة برقص و تصفيق و تطريب.

فكل هذه موهنة للحواس مخلة بها و ربما يستعينون أيضا بالإيهام بالعزائم و بأدعية غير مفهومة الألفاظ يوجب الترهيب بالجن إذا استنطقوا غيرهم.

و الثانى كما للمصروعين و الممرورين و من فى قواه ضعف و فى دماغه رطوبة قابلة و قد يجتمع السببان ضعف العوائق و قوة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من أولى الكد و هذا حسن و ما للكهنة و الممرورين نقص أو ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لأجله.

و أما الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين.

الإشراق السادس فى الفرق بين الإيحاء و الإلهام و التعليم

قد ثبت أن نفس الإنسان مستعدة لأن يتجلى فيه حقيقة الأشياء كلها واجبها

و ممكنها إلا أنها ليست ضرورية لازمة و إنما حجبت عنها بالأسباب الخارجية[٩٣٣] التى ذكرناها فى مثال المرآة فهى كالسد الحائل بين النفس و اللوح المحفوظ الذى هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به إلى يوم القيامة فيتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح العقلانى إلى مرآة اللوح النفسانى عند زوال المانع و كما أن الحجاب بين المرآتين يزول تارة بتعمل اليد المتصرفة و تارة بهبوب ريح يحركه[٩٣٤].

---

[933] (1) من الأسباب الحاجبة التي ذكرناها د ط

[934] (2) بهبوب ريح محركة د ط

فكذلک قد يظفر الإنسان بإدراک الحقائق[935] لقوة فكرته المتصرفة فى تجريد الصور عن الغواشى و الانتقال من بعضها إلى بعض و قد تهب رياح الألطاف الإلهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشى عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت فى اللوح الأعلى.

فيكون تارة عند المنام. فيظهر به ما سيكون فى المستقبل و تمام ارتفاع الحجاب يكون بالموت و به ينكشف الغطاء.

و تارة ينقشع الحجاب بلطف خفى من الله فيلمع فى القلب من وراء ستر الغيب شىء من غرائب أسرار الملكوت فربما يدوم و ربما يكون كالبرق الخاطف و دوامه شاذ.

فعلم: أن حصول العلوم فى باطن الإنسان بوجوه مختلفة فتارة يكتسب بطريق الاكتساب و التعلم.

و تارة يهجم عليه كأنه ألقى إليه من حيث لا يدرى سواء كان عقيب طلب و شوق أو لا[936].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 349

و الثانى يسمى حدسا و إلهاما و هذا ينقسم إلى ما يطلع معه على السبب المفيد له و هو مشاهدة الملک الملهم للحقائق من قبل الله و هو العقل الفعال الملهم للعلوم فى العقل المنفعل و إلى ما يطلع عليه[937].

فالأول يسمى اكتسابا و استبصارا و الثانى إلهاما و نفثا فى الروح [فى الروع] و الثالث وحيا يختص به الأنبياء و الذى قبله يختص به الأولياء.

و أما الاكتساب فهو طريق النظار من العلماء فلم يفارق الإلهام الاكتساب فى نفس فيضان الصور العملية و لا فى قابلها و محلها و لا فى فاعلها و مفيضها و لكن يفارقه فى طريقة زوال الحجاب و جهته و لم يفارق الوحى الإلهام فى شىء من ذلک بل فى شدة الوضوح و النورية و مشاهدة الملک المفيد للصور العلمية فإن العلوم كما مر لا يحصل لنا إلا بواسطة الملائكة العلمية و هى العقول الفعالة بطرق متعددة كما قال سبحانه وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فتكليم الله عباده عبارة عن إفاضة العلوم على نفوسهم بوجوه متفاوتة كالوحى و الإلهام و التعليم بواسطة الرسل و المعلمين.

---

[935] (3) بقوة فكرته المتصرفة آ ق

[936] (4) في بعض النسخ الموجودة عندنا سواء كان عقيب طلب و شوق أو لا و هذا ينقسم إلى ما يطلع معه على السبب المفيد له و هو مشاهدة الملك الملهم للحقائق من قبل الله و هو العقل الفعال للعلوم في العقل المنفعل أو لا يطلع على هذا الوجه فالأول يسمى اكتسابا و استبصارا

[937] (1) و هو العقل الفعال للعلوم في العقل المنفعل أو لا يطلع على هذا الوجه د ط

الإشراق السابع فى كيفية اتصال النبى ص بعالم الوحى الإلهى و القضاء الربانى و قراءة اللوح المحفوظ و لوح المحو و الإثبات الذى فيه نسخ الأحكام

لما علمت أن حقائق الأشياء مثبتة فى العالم العقلى المسمى بالقلم الإلهى و

فى العالم النفسانى المسمى باللوح المحفوظ و أم الكتاب و فى الألواح القدرية القابلة للمحو و الإثبات كما قال الله تعالى يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ[938].

و جميع هذه الكتب مما كتبها يد الرحمن فإن العناية الإلهية اقتضتها و أنشأتها على وفق علمه تعالى بذاته علما فعليا لأن ما عداه من آثار وجوده و قدرته.

فكما أن المهندس يسطر صورة أبنية الدار فى نسخة ثم يخرجها إلى الوجود فكذلك فاطر السماوات و الأرض كتب على نفسه الرحمة و أخرج نسخة العالم من أوله إلى آخره فوجد العالم على وفق تلك النسخة بأيدى ملائكة عمالة يستخدمها ملائكة علامة فإذا تم وجود العالم بصورته خلق الله نوع البشر من الأرض فأراد أن يجعل منها خليفة له[939] فى الدنيا و نائبا منه فى عمارة النشأة الآخرة فأعطى للإنسان قوى و مشاعر هى آلات الحس و التخيل و التعقل فإذا أحس بصورة العالم تأدت منه صورة أخرى إلى حسه و منه إلى خياله.

فإن من نظر إلى السماء و الأرض ثم غض بصره يرى صورة السماء و الأرض فى خياله حتى كأنه ينظر إليها و يشاهدها و لو انعدمت صورتها من الخارج لا يقدح فى مشاهدته إياها ثم يتأدى من خياله إلى عقله صورتها على وجه أعلى و أشرف- فيحصل فى العقل حقائق الأشياء التى دخلت فى الحس و الخيال.

فالحاصل فى العقل الإنسانى موافق للعالم الموجود فى نفسه و العالم الكونى مطابق للنسخة الموجودة منه فى اللوح العقلى و هو قلوب الملائكة المقربين و هو كما علمت سابق على وجوده فى اللوح القدرى السابق على وجوده الكونى

---

938 (1) س 13 ى 39
939 (2) س 1 ى 98

الجسمى[940] و هاهنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسى وجوده الخيالى و تبعه أيضا وجوده العقلى أعنى وجوده فى القوة العاقلة.

و قد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر فى اتحاد العقل بالمعقول و كذا الحس بالمحسوس و الخيال بالمتخيل.

فإدراك الإنسان فى كل مرتبة من صورة العالم هو اتحاده بها و تحققه بوجودها و هذه الوجودات بعضها حسية و بعضها مثالية و بعضها عقلية فكان الوجود أولا عقلا ثم نفسا ثم حسا ثم مادة فدار على نفسه فصار حسا ثم نفسا ثم عقلا فارتقى إلى ما هبط منه و الله هو المبدأ و الغاية.

فالإنسان إذا بلغ إلى هذا المقام الربانى يطلع على ما فى القضاء الإلهى و القدر الربانى و يشاهد القلم و اللوح كما حكاه النبى ص عن نفسه أنه أسرى به حتى سمع صرير الأقلام كما قال تعالى لِنُرِيَهُ مِنْ آياتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ[941].

فالكتابة العقلية مصونة عن التبدل و التغير و النسخ و التحريف و أما الكتابة النفسية اللوحية فيتطرق فيها المحو و الإثبات و ينشأ منها نسخ الأحكام و لا يبعد أن يكون سماع صرير الأقلام منه ص إشارة إلى ما فى عالم القدر من الصور التى كتبتها أقلام رتبتها دون رتبة القلم الأعلى و ألواحها دون اللوح المحفوظ فإن الذى كتبه القلم الأعلى لا يتبدل و هى حقائق العلوم العقلية التى لا تمحو أبدا من اللوح المحفوظ و هذه الأقلام يكتب فى ألواح المحو و الإثبات.

و من هذه الألواح يتنزل الشرائع و الصحف و الكتب على الرسل ع

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 352

و لذا يدخل فى الشرع الواحد النسخ فى الأحكام و هو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا عن دفعه و رفعه فإن ما دخل فى الوجود لا يرتفع أبدا فإن كل حادث له- سبب و لسببه سبب حتى ينتهى إلى الأمور الحتمية القضائية و الأسماء الإلهية و من حقق الأمر فى كيفية نشو الكثرة و التغير من الحضرة الأحدية السرمدية لم يشتبه عليه حقيقة الحال و لم يزل قدمه عن مقامه فى نحو هذه المزال.

---

940 (1) الجسماني د ط ل م

941 (2) سورة الإسراء آية 1

الإشراق الثامن فى تحقيق ما ورد فى الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد و سائر ما يجرى هذا المجرى من التغيرات التى عليها بناء الشرائع

اعلم أن للإلهية مراتب و للأسماء مظاهر و مجالى و كل ما وجد أو سيوجد فهو غير خارج عن عالم ربوبيته تعالى و لكل شيء وجه خاص إليه تعالى و كأنك قد شممت رائحة من هذا المقام من تضاعيف ما سلكنا سبيله و أوضحنا دليله و بينا بيانه و نورنا برهانه[942].

فنقول هاهنا إن لله عبادا ملكوتيين يكون أفعالهم طاعة و بأمره يفعلون و لا يعصون[943] له فى شيء أصلا و كل من يكون كذلك يكون فعله فعل الحق لعدم داع فى فعله إلا إرادة الحق و يستهلك إرادته فى إرادته سبحانه.

مثاله حواس الإنسان و قد مر أن طاعة الملائكة لرب العالمين بوجه كطاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة حيث لا يحتاج إلى أمر و نهى و ترغيب و ترهيب بل

كلما همت الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة إلى ما همت به و أرادته دفعة مع أن هذه الحواس فى عالم آخر غير عالم الجوهر العقلى منها[944] لأنها نازلة عنه فى الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السماوات حيث إنهم لا يَعْصُونَ اللَّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ[945] فيأتمرون بأمره و ينزجرون بنهيه.

فإذا تقرر هذا يعلم أن كل كتابة يكون فى الألواح و الصحائف القدرية فهو أيضا مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول و من هذه الكتابة قال ثُمَّ قَضى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى[946].

و من هذه الألواح وصف نفسه سبحانه بأنه تردد[947] فى قبضه نسمة المؤمن بالموت و هو قد قضى عليه قضاء حتميا و من هذه الحقيقة الإلهية التى كنى عنها بالتردد ينبعث الترددات الكونية و التحير فى النفوس و ذلك أنا قد نتردد فى فعل أمر ما هل نفعله أم لا و ما زلنا نتردد حتى يكون أحد الأمور المردد فيها و يزول

---

[942] (1) و بينا بنيانه د ط

[943] (2) و هولاء يعبدون الله على وتيرة واحدة ركعهم راكع و سجدهم ساجد دائما لا يعصون ما أمرهم الله و هم بأمره يفعلون

[944] (1) غير عالم الجوهر العقلي منا د ط آ ق ل م

[945] (2) س 66 ى 2

[946] (3) س 6 ى 2

[947] (4) مراده هو الحديث القدسي الذي ورد فيه ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددي على قبض روح عبدي المؤمن يريد الموت و أنا أكره مساءته قد اختلف كلمة الأعلام في معنى الحديث و حل معضلها و قد حققها المصنف في الأسفار إلهيات ط 1282 ه ق ص 180 و كتاب القبسات ط 1312 ه ق ص 285 286

التردد فذلک الأمر الواقع هو الثابت فی اللوح من تلک الأمور و ذلک أن القلم الکاتب فی اللوح القدری یکتب أمرا ما و هو زمان الخاطر ثم یمحوه فیزول ذلک الخاطر لأن من هذا اللوح إلی النفوس رقائق ممتدة إلیها تحدث بحدوث الکتابة و ینقطع بمحوها فإذا صار الأمر ممحوا کتب غیره فیمتد منه رقیقة إلی نفس هذا الشخص الذی کتب هذا من أجله فیخطر له خاطر نقیض الخاطر الأول و هکذا إلی أن أراد الحق

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 354

إثباته فلم یمحه فیفعله الشخص أو یترکه حسب ما ثبت فی اللوح فإذا فعله أو ترکه و انقضی محاه الحق من حیث کونه محکوما بفعله و أثبت صورة عمل قبیح أو حسن علی قدر ما یکون ثم إن القلم یکتب أمرا آخر و هکذا إلی غیر النهایة.

و هذه الأقلام هذه مرتبتها و الموکل بالمحو ملک کریم و الإملاء علیه من الصفة الإلهیة و لو لم یکن الأمر کذلک لکانت الأمور کلها حتما مقضیا فقد تبین لک صحة النسخ و التردد و معنی البداء الذی علیه أصحابنا الإمامیون و علمت بمکانة هذه الأقلام التی سمع صوت کتابتها رسول الله ص من القلم الإلهی و عبر عنه بالصریر و هو الصوت فکأنه رأی الآیات و سمع منها ما هو حظ السماع فقد قیل إنه بقی له من الملکوت فوقه ما لم یصل إلیه بحسه من حیث رأی[948] هو لکنه من حیث هو سمیع وصل إلی سماع أصوات الأقلام و هی یجری بما یحدث الله فی العالم من الأحکام.

و أما القلم الأعلی فأثبت فی اللوح المحفوظ صورة کل شیء یجری من هذه الأقلام من محو و إثبات.

ففیه إثبات المحو و إثبات الإثبات و محو الإثبات علی وجه أرفع فصورته مقدسة عن المحو و التغیر لأن نسبة القلم الأعلی إلی هذه الأقلام کنسبة قوتنا العقلیة إلی مشاعرنا الخیالیة و الحسیة.

و نسبة اللوح المحفوظ إلی هذه الألواح کنسبة خزانة معقولاتنا الکلیة إلی خزانة الجزئیات الحسیات و فی الأعمال کنسبة الإرادة الکلیة لمطلوب نوعی إلی إرادات جزئیة وقعت فی طریق تحصیله فی ضمن واحد منه.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 1، ص: 355

الإشراق التاسع فی أن النبی جالس فی الحد المشترک بین عالم المعقولات و عالم المحسوسات

---

[948] (1) من حیث هو رأی ل م آ ق

إن للقلب الإنسانى و هو نفسه الناطقة التى هى مثال العرش و مستوى للرحمة كما أن العرش مستوى للرحمن بابين باب مفتوح إلى عالم الملكوت و هو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية و العملية كما وقع التنبيه عليه و باب مفتوح إلى القوى المدركة و المحركة.

و الله سبحانه كما أنه خلق الخلق ثلاثة أقسام منهم الملائكة الروحانيون فركب فيهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فركب فيها الشهوة دون العقل و منهم بنو آدم فركب فيهم العقل و الشهوة فهكذا خلق الإنسان ثلاثة أقسام منهم المستغرقون فى معرفة الله و ملكوته المهتزون بذكره المتواجدون فى عظمته و كبريائه الحائرون فى أشعة جماله و هم الإلهيون من أولياء الله المفتحة لهم أبواب الملكوت و منهم المكبون على الشهوات المحتبسون فى سجن الدنيا المقيدون بسلاسلها و أغلالها فهم أهل الدنيا جميعا قد أكبهم الله على مناخرهم فى النار و حبسهم عن نعيم الآخرة فسد عليهم باب الملكوت و فتح لهم أبواب الجحيم إلا من تاب و أصلح نفسه.

و منهم الجالس فى الحد المشترک بين عالم المعقول و عالم المحسوس فهو تارة مع الحق بالحب له و تارة مع الخلق بالرحمة عليهم و الشفقة لهم فإذا عاد إلى الخلق كان كواحد منهم كأنه لا يعرف الله و ملكوته و إذا خلا بربه مشتغلا بذكره و خدمته فكأنه لا يعرف الخلق.

فهذا سبيل المرسلين و الصديقين إذ لا شبهة فى أن الجامع للطرفين أعلى فى المرتبة من المحجوب عن أحدهما بالآخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبى

لا بد أن يكون آخذا من الله متعلما من لدنه معطيا لعباده معلما و هاديا لهم فيسأل و يجاب و يسأل و يجيب ناظما للطرفين واسطة بين العالمين سمعا من جانب و لسانا إلى جانب و هكذا حال سفراء الله إلى عباده و شفعاء يوم تناده فلقلب النبى ص بابان مفتوحان أحدهما و هو الباب الداخلانى إلى مطالعة اللوح المحفوظ و الذكر الحكيم فيعلمه علما يقينا لدنيا من عجائب ما كان أو سيكون و أحوال العالم فيما مضى و فيما سيقع و أحوال القيامة و الحشر و الحساب و مآل الخلق إلى الجنة و النار و إنما ينفتح هذا الباب لمن توجه إلى عالم الغيب و أفرد ذكر الله على الدوام و الثانى إلى مطالعة ما فى الحواس ليطلع على سوانح مهمات الخلق و يهديهم إلى الخير و يردعهم عن الشر فيكون هذا الإنسان قد استكملت ذاته فى كلتا القوتين آخذا بحظ وافر من نصيب الوجود و الكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و يوفى حق الطرفين فيكون بما أفاضه

الله على قلبه و عقله المفارق وليا من أولياء الله و حكيما إلهيا و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة و المتصرفة رسولا منذرا بما سيكون و مخبرا بما كان و بما هو الآن موجود.

و هذا أكمل مراتب الإنسانية و أول شرائط كون الإنسان رسولا من الله ثم مع ذلك أن يكون له قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه و قدرة على حسن الإرشاد و الهداية إلى السعادة و إلى الأعمال التى تبلغ بها السعادة و أن يكون له مع ذلك قوة نفسانية للمناظرة فى العلوم مع أهل الجدال و قوة بدنية للمباشرة فى الحروب مع الأبطال لإعلاء كلمة الله و هدم كلمة الكفر و طرد أولياء الطاغوت ليكون الدين كله لله وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴿[949].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 357

الإشراق العاشر فى تعديد الصفات التى لا بد للرئيس الأول أن يكون عليها و هى اثنتا عشرة صفة مفطورة له.

أولاها: أن يكون جيد الفهم لكل ما يسمعه و يقال له على ما يقصده القائل و على ما هو الأمر عليه و كيف لا و هو فى غاية إشراق العقل و نورية النفس.

و ثانيها: أن يكون حفوظا لما يفهمه و يحسه لا يكاد ينساه و كيف لا و نفسه متصلة باللوح المحفوظ.

و ثالثها: أن يكون صحيح الفطرة و الطبيعة معتدل المزاج تام الخلقة قوى الآلات على الأعمال التى من شأنه أن يفعلها و كيف لا و الكمال الأوفى يفيض على المزاج الأتم.

و رابعها: أن يكون حسن العبارة يوافيه[950] لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تاما و كيف لا و شأنه التعليم و الإرشاد و الهداية إلى طريق الخير للعباد.

و خامسها: أن يكون محبا للعلم و الحكمة لا يؤلمه التأمّل فى المعقولات و لا يؤذيه الكد الذى يناله منها و كيف لا و الملائم للشىء ملذ إدراكه لأنه يتقوى به.

و سادسها: أن يكون بالطبع غير شره على الشهوات متجنبا بالطبع اللعب و مبغضا للذات النفسانية و كيف لا و هى حجاب عن عالم النور و وصلة بعالم الغرور فيكون ممقوتا عند أهل الله و مجاورى عالم القدس.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 358

---

[949] (1) سورة الصف 61 آيه 9\i هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ*\E

[950] (1) يواتيه لسانه د ط

و سابعها: أن يكون كبير النفس محبا للكرامهٔ تكبر نفسه عن كل ما يشين و يضع من الأمور و يسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها و يختار من كل جنس عقيلته و يجتنب عن سفساف الأمور و يكره خداجها و سقطها اللهم إلا لرياضهٔ النفس و الاكتفاء بأيسر أمور هذه الدار و أخفها و ذلک لأن فى الأشرف مزيد قرب من العنايهٔ الأولى.

و ثامنها: أن يكون رءوفا عطوفا على خلق الله أجمع لا يعتريه الغضب عند مشاهدهٔ المنكر و لا يعطل حدود الله من غير أن يهمه التجسس و كيف لا و هو شاهد لسر الله[951] فى لوازم القدر.

و تاسعها: أن يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت و كيف لا و الآخرهٔ خير له من الأولى فيكون قوى العزيمهٔ على ما يرى أنه ينبغى أن يفعل جسورا مقدما عليه لا ضعيف النفس.

و عاشرها: أن يكون جوادا لأنه عارف بأن خزائن رحمهٔ الله لا تبيد و لا تنقص.

و حادى عشرها: أن يكون أهش خلق الله إذا خلا بربه لأنه عارف بالحق و هو أجل الموجودات بهجهٔ و بهاء[952].

و ثانى عشرها: أن يكون غير جموح و لا لجوج سلس القياد إذا دعى إلى العدل صعب القياد إذا دعى إلى الجور أو القبيح فهذا لوازم الخصائص التى ذكرناها سابقا و اجتماع هذه كلها فى شخص واحد نادر جدا و المادهٔ التى تقبل مثله

يقع فى قليل من الأمزجهٔ و الاستعدادات فلا يكون المفطور على هذه الصفات إلا الآحاد كما قيل جل جناب الحق أن يكون شريعهٔ لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد[953] واحد.

---

[951] (1) فإنه شاهد بسر الله د ط آ ق ى كان علي ع حريصا على إقامة حدود الله تعالى بخلاف عثمان فإنه عطل حدود الله و في عصره ذاع الفجور

[952] (2) و العارف هش بش بسام إن جميع هذه الصفات ينطبق على الإمام المعصوم مع ما يشترط عليه في مذهب التشيع \iٌ كما قال ع: المؤمن هش بش بسام\E

[953] (1) و القائل شيخ مشائية الإسلام في الإشارات في مقامات العارفين

الشاهد الثانى فى إثبات النبى و أنه لا بد و أن يدخل فى الوجود رسول من الله ليعلم الناس طريق الحق و يهديهم إلى صراط مستقيم و فى الإشارة إلى أسرار الشريعة و فائدة الطاعات و فى معنى ختم النبوة و انقطاع الوحى عن وجه الأرض و ما يرتبط بهذه المعارف

و فيه إشراقات

الإشراق الأول فى إثباته.

إن الإنسان غير مكتف بذاته فى الوجود و البقاء لأن نوعه لم ينحصر فى شخصه فلا يعيش فى الدنيا إلا بتمدن و اجتماع و تعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد[٩٥٤].

فافترقت أعداد و اختلفت أحزاب و انعقدت ضياع و بلاد فاضطروا فى معاملاتهم

و مناكحاتهم و جناياتهم إلى قانون مرجوع إليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و إلا تغالبوا و فسد الجميع و انقطع النسل و اختل النظام لما جبل عليه كل أحد من أن يشتهى لما يحتاج إليه و يغضب على من يزاحمه فيه.

و ذلك القانون هو الشرع و لا بد من شارع يعين لهم منهجا يسلكونه لانتظام معيشتهم فى الدنيا و يسن لهم طريقا يصلون به إلى الله و يفرض عليهم ما يذكرهم أمر الآخرة و الرحيل إلى ربهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الأرض عنهم سراعا و يهديهم إلى صراط مستقيم.

و لا بد أن يكون إنسانا لأن مباشرة الملك لتعليم الإنسان على هذا الوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات أنزل من هذا و لا بد من تخصصه بآيات من الله دالة على أن شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفق لها أن[٩٥٥] يقر بنبوته و هى المعجزة و كما لا بد فى العناية الإلهية لنظام العالم من المطر و العناية لم يقتصر عن إرسال السماء مدرارا لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا و الآخرة.

---

954 (2) هذا دليل الحكماء على إثبات النبوة و لزوم وجود شخص إنساني إلهي مبعوث على الحق

955 (1) في بعض النسخ المعتبرة و يوجب لمن وقف لها و هكذا في المبدإ و المعاد ط 1312 ه ق ص 360

نعم من لم يهمل إنبات الشعر على الحاجبين للزينة لا للضرورة و كذا تقعير الأخمص[956] فى القدمين كيف أهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد إلى رحمته و رضوانه فى النشأتين.

فانظر إلى عنايته فى العاجل و إلى لطفه كيف أعد لخلقه بإيجاد ذلک الشخص مع النفع العاجل السلامة فى العقبى و الخير الآجل فهذا هو خليفة الله فى أرضه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 361

الإشراق الثانی فيما يجب على كافة الناس فى الشريعة

فهذا النبى يجب أن يلزم الخلائق فى شرعه الطاعات و العبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية إلى مقام الملكية.

فمن العبادات ما هى وجودية إما يخصهم نفعها كالصلوات و الأذكار على هيئة الخضوع و الخشوع فيحركهم بالشوق إلى الله أو يعم نفعها لهم و لغيرهم كالصدقات و القرابين فى هيكل العبادات و منها ما هى عدمية تزكيهم إما يخصهم كالصيام أو يعمهم و غيرهم كالكف عن الكذب و إيلام النوع و الجنس و الصمت و يسن عليهم أسفارا ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون يوما من الأجداث إلى ربهم ينسلون فيزرون الهياكل الإلهية و المشاهد النبوية و نحوها و يشرع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة و الجماعات فيكسبون مع المثوبة التودد و الايتلاف و المصافاة و يكرر عليهم العبادات و الأذكار فى كل يوم و إلا فينسون ذكر ربهم فيهملون.

الإشراق الثالث فى الإشارة إلى حكمة السياسات و الحدود

قد ظهر لک: أن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى و أن النفس الإنسانية مسافر إليه تعالى و لها منازل و مراحل من الهيولوية و الجسمية و الجمادية و النباتية و الشهوية و الغضبية و الإحساس و التخيل و التوهم ثم الإنسانية من

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 362

أول درجتها إلى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها المتفاوته قربا و بعدا من الخير الأعلى[957].

---

[956] (2) هذا ما ذكره الشيخ في الشفاء أواخر إلهيات هذا الكتاب فصل في إثبات النبوة و كيفية دعوة النبي إلى الله تعالى و المعاد إليه طبع 1305 ه ق ص 648 ط قاهرة 1380 ه ق

[957] (1) قد عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من سماء الإطلاق إلى أرض التقييد مع تقييده بالإنسان الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بمعراج التحليل لأن المسافر يتنزل من الكمال إلى النقص إلى أن يصل بالرحم و مقام القرار في الأرحام و نقر في الأرحام و في القوس الصعودي يترقى

و لا بد للسالک إليه أن يمر على الجميع حتى يصل إلى المطلوب الحقيقى.

و قوافل النفوس السائرة إلى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راجعة و بعضها سريع السير مقبلا و مدبرا و بعضها بطيء السير كذلک على حسب ما جرى حكمته تعالى فى القضاء و القدر فى حق عباده و الأنبياء ص رؤساء القوافل و أمراء المسافرين و الأبدان مراكب المسافرين و لا بد من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتم السفر.

فأمر المعاش فى الدنيا التى هى عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات أمر المعاد الذى هو الانقطاع إلى الله و التبتل إليه و لا يتم ذلک حتى يبقى بدن الإنسان سالما و نسله دائما و نوعه مستحفظا و لا يتم كلاهما إلا بأسباب حافظة لوجودهما و أسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارهما و مفسداتهما.

فخلق الله الغذاء و المساكن و الملابس و غيرها لبقاء الشخص و أعد له شهوة داعية إلى الأكل و الشرب و الراحة و غضبا دافعا لما يمنع عنها و آلات معدة لها و أسبابا أخرى بعيدة للزرع و الحرث و إجراء القنوات و اتخاذ البيوت و خلق

المناكح و الخدم لبقاء النوع و أعد لها شهوة داعية إليها و غضبا دافعا لما يمنع عنها و آلات معدة لها.

ثم إن هذه الأمور غير مختصة ببعض الناس دون بعض فإن العناية يشملهم كلهم.

و الغرض فى الخليقة سياقة الجميع إلى جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته.

و الإنسان كما مر غلب عليه حب التفرد و التغلب و إن انجر إلى هلاک غيره فلو ترک الأمر فى الأفراد سدى من غير سياسة عادلة و حكومة آمرة زاجرة فى التقسيمات و التخصيصات لتشاوشوا و تقاتلوا و شغلهم ذلک عن السلوک و العبودية و أنساهم ذكر الله.

فلا بد لواضع الشريعة أن يقنن لهم قوانين الاختصاصات فى الأموال و عقود المعاوضات فى المناكح و المداينات و سائر المعاملات و قسمة المواريث و مواجب النفقات و توزيع الغنائم و الصدقات و يعرفهم أبواب العتق و الكتابة و الاسترقاق و السبى و يعرفهم أيضا علامات التخصيص عند الاستفهام من الأقارير و

شيئا فشيئا إلى أن يصل بمقامه الأصلي و قد عبروا عنه بمعراج التركيب و قد حققنا هذه المسألة في شرحنا على مقدمة القيصري ط م 1385 ه ق ص 432 433 إلى ص 448 سير الإنسان في الأول وقع في مراتب الاستيداع و معراج التركيب و في الثاني وقع في العروج الانسلاخي و بعد الاستقرار في الأرحام و يختص بأهل الفتح و سمي بمعراج التركيب و قد فصلناه في شرحنا على مقدمة القيصري ص 449 إلى ص 456 و الفصوص للشيخ الأكبر مولانا ابن العربي ر ض

الأيمان و الشهادات و الضمان و الوكالة و الحوالة و للسانٍّ أيضا أن يعلمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات فى أبواب النكاح و الصداق و الطلاق و العدة و الرجعة و الخلع و الإيلاء و الظهار و اللعان و أبواب محرمات النسب و الرضاع و المصاهرات.

و يجب على النبى أيضا أن يهديهم إلى أسباب الدفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفار و أهل البغى و الظلم و الحث عليه و من هذا القبيل القصاص و الديات و التعزيرات و الكفارات.

و أما جهاد الكفار و قتالهم فدفعا لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب الديانة و المعيشة اللتين بهما الوصول إلى الله.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 364

و أما قتال أهل البغى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية التى يتولاها حارس السالكين إلى جوار الله و كافل المحققين نائبا عن رسول رب العالمين ليحفظ [لحفظ] حدود الله و الأحكام من الحلال و الحرام.

و أما القصاص و الديات فدفعا للسعى فى إهلاک الأنفس و الأطراف.

و أما حد السرقة و قطع الطريق فدفعا لما يستهلک الأموال التى هى أسباب المعاش.

و أما حد الزنا و اللواط و القذف فدفعا لما يشوش أمر النسل و الأنساب[958].

الإشراق الرابع فى الفرق بين النبوة و الشريعة و السياسة

نسبة النبوة إلى الشريعة كنسبة الروح إلى الجسد الذى فيه الروح و السياسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه.

---

[958] (1) لأن مراعات جهة البدن و مركب الروح واجب عقلا و كشفا و إهمال هذه الجهة ينجر إلى فساد الروح و زوال استعداد المادة لتربية النفوس الكاملة و الأرواح المكرمة المطهرة و
\iٌ روي عن النبي: العلم علمان علم الأبدان و علم الأديان\E
فعلم الأبدان كالطب ندب إليه النبي بالتصريح و التقديم هنا و التلويح و التعظيم
\iٌ في قوله حكاية عن الله تعالى: أنا الله و أنا الرحمن إني خلقت الرحم و شققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته و من قطعها قطعته\E
و روي في حقها
\iٌ: من وصلك وصلته و من قطعك قطعته\E
و عن بعض المكاشفين أن الرحم اسم لحقيقة الطبيعة و هي حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع بمعنى أنها عين كل واحدة و ليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه و وصلها بمعرفة مكانتها و تفخيم قدرها إذ لو لا المزاج المتحصل من أركانها لم يظهر التعين للروح الإنساني و لا أمكنه الجمع بين العلم بالكليات و الجزئيات الذي به توسل إلى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة بأحكام الوجوب و الإمكان و الظهور بصورة الحضرة و العالم تماما و قطع الرحم بازدرائها و بخس حقها فإن من بخس حقها فقد بخس حق الله و جهل ما أودع فيها من خواص الأسماء و لو لا علو مكانتها لم يحبها الحق و من هذه الجهة و جهات أخر قد أكد الشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدنيا و قوانين الآخرة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 365

و قد ظن قوم من المتفلسفة أنه لا فرق بين الشريعة و السياسة و بين أفلاطن الإلهى فساد قولهم فى كتاب النواميس و أوضح الفرق بينهما بوجوه أربعة من جهة المبدإ و الغاية و الفعل و الانفعال.

فقال أما المبدأ فلأن السياسة حركة مبدؤها من النفس الجزئية تابعة لحسن اختيار الأشخاص البشرية ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم.

و الشريعة حركة مبدؤها نهاية السياسة لأنها يحرك النفوس و قواها إلى ما وكلت به فى عالم التركيب من مواصلة نظام الكل لأنها تحركها و تذكرها معادها إلى العالم الإلهى و تزجرها عن الانحطاط إلى الشهوة و الغضب و ما يتركب عنهما و يتفرع عليهما.

فإن النفس إذا أعطت أحدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و مستقرها و عسر عليها طاعة الحق و الإقامة على[959] ما وكلت به.

و أما النهاية [الغاية] فنهاية السياسة هى الطاعة للشريعة و هى لها كالعبد للمولى تطيعه مرة و تعصيه أخرى.

فإذا أطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى ظل المعقولات و تحركت الأجزاء نحو الكل و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة و الزهادة فى القنية المنفعلة التى يخدمها المغرور بفضل راحته و إتعاب فضيلته و يكون حال الإنسان عند ذلك الراحة من الموذيات و الفضيلة المؤدية به إلى الخيرات المكتسبة بالعادات المحمودة و كان كل يوم يمضى عليه فى هذه الهدنة أفضل من أمسه و إذا عصت السياسة للشريعة تأمرت الإحساس على الآراء و أزال الخشوع للأسباب البعيدة العالية و وقع الإخلاص للعلل القريبة و رأى الملوك أن بها و بأفعالهم نظام ما ملكوه و نفع فى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 366

بقاء ملكهم و لم يعلموا أنهم إذا أهملوا إقامة الناموس و بذلوا جهدهم للمحسوس و منعوا نصيب الجزء الأشرف يتحرك عليهم قيم العالم ليرد ما أفسدوا من نظامه و يعيد ما حرفوا و بدلوا إلى مقامه.

و أما الفرق بين الشريعة و السياسة من جهة الفعل فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة و أفعال الشريعة كلية تامة غير محوجة إلى السياسة.

---

959 (1) إلى ما وكلت به د ط آ ق في س ط آخر في بعض النسخ إذا أهملوا إقامة د ط

و أما الفرق بينهما من جهة الانفعال فإن أمر الشريعة لازم لذات المأمور به و أمر السياسة مفارق له.

مثاله أن الشريعة تأمر الشخص بالصوم و الصلاة فيقبل و يفعله بنفسه فيعود نفعه إليه و السياسة إذا أمرت الشخص تأمره برقعه الملبوس و أصناف التجمل و إنما ذلک من أجل الناظرين لا من أجل ذات الملابس[960].

الإشراق الخامس فى الإشارة إلى أسرار الشريعة و فائدة الطاعات

قد أومأنا لک فيما مضى إلى أن حقيقة الإنسان حقيقة جمعية و لها وحدة تألفية كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فى التجرد و التجسم و الصفاء و التكدر و لهذا يقال له العالم الصغير لأن جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التى على كثرتها منحصرة فى أجناس ثلاثة فى كل جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها إلا الله و هى العقليات و المثاليات و المحسوسات.

فكذلک الإنسان كما مر مشتمل على شىء كالعقل و شىء كالنفس و شىء كالطبع

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 367

و لكل منها لوازم و كماله فى أن ينتقل من حد الطبع إلى حد العقل ليكون أحد سكان الحضرة الإلهية و ذلک إذا تنور باطنه بالعلم و تجرد عن الدنيا بالعمل و كما أن طبقات العالم الكبير كلها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرک أولها بتحرک آخرها بأن يتنازل و يتصاعد الآثار و الهيآت من العالى إلى السافل و من السافل إلى العالى على وجه يعلمه الراسخون فى العلم.

فكذلک هيآت النفس و البدن يتصاعد و يتنازل من أحدهما إلى الآخر فكل منهما ينفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانية أو صورة حسية صعدت إلى عالم النفوس صارت هيئة نفسانية و كل خلق أو هيئة نفسانية نزلت إلى البدن حصل له انفعال يناسبه و اعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها فى البدن إحمرار وجهه و حرارته و بصفة الخوف كيف يؤثر فى اصفراره.

و كذا الفكر فى المعارف الإلهية و سماع آية من صحائف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن و وقوف أشعاره و اضطراب جوارحه و انظر كيف ينقلب صورة المحسوس الجزئى معقولة كلية إذا انتقل من آلة الحس إلى القوة العاقلة و كان مشهودا فى عالم الشهادة فصار غائبا عن هذا العالم و عن الأبصار حاضرا بين يدى بصيرة العقل و الاعتبار.

---

960 (1) في أكثر النسخ من أجل ذات اللابس في بعض النسخ تأمره برفعه الملبوس

فإذا تقرر عندک هذا الأمر فاعلم أن الغرض من وضع النواميس و إيجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة و خدمة الشهوات للعقول و إرجاع الجزء إلى الكل و سياقة الدنيا إلى الآخرة و تصيير المحسوس معقولا و الحث عليه و الزجر على عكس هذه الأمور لئلا يلزم الظلم و الوبال و وخامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض الحكماء إذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول و إذا قام الجور خدمت العقول للشهوات.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 368

فطلب الآخرة أصل كل سعادة و حب الدنيا رأس كل خطيئة و ليكن هذا عندک أصلا جامعا فى حكمة كل مأمور به أو منهى عنه فى الشريعة الإلهية على لسان التراجمة ع فإنک إذا تدبرت فى كل ما ورد به الحكم الشرعى لم تجده خاليا من تقوية الجنبة العالية فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزبه فى كل ما تفعله أو تتركه و ارفض الباطل و أعرض عن الشهوات و حارب أعداء الله فيک من دواعى الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الأكبر ليفتح لک باب القلب و تدخل كعبة المقصود فى سور له باب باطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذابُ[961].

الإشراق السادس فى الإشارة إلى منافع بعض العبادات على الخصوص و معظمها الأركان الخمسة فى العمليات

أما سر الصلاة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره و ما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحميده و تمجيده و الإعراض من الأغراض الحسية و الامتناع منها بكف الحواس و ذكر أحوال الآخرة و الملكوت و التشبه بالمقدسين المسبحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب و الروح إلى الحضرة الإلهية و الإقبال على الحق و الاستفاضة عن عالم الأنوار و تلقى المعارف و الأسرار و الاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيآت الخضوع و الخشوع و إتعاب الجوارح مع شرائط التنظيف و التنزيه و قصد القربة و صدق النية و الأذكار

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 369

المذكرة لنعم الله و ثناء رب العالمين بما هو أهله و مستحقه و قراءة الكلام النازل فى الوحى الإلهى على عبده المقرب حين عروجه إلى عالم النور مع تدبر معانيه و التأمّل فى حقائق مبانيه ليكون مرقاة للعبد إلى الله و معراجا له إلى الوجهة الكبرى

---

961 (1) س 57 الحديد آية 16 و الآية\i فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بابٌ باطِنُهُ فِيهِ\E

كما ورد: الصلاة معراج المؤمن

[٩٦٢].

و أما الركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فإنه لا يجد له نصبة أمكن من الركوع هكذا ذكر فى نواميس أفلاطون موافقا لما روى عن على ع.

و أما السجود فوضع الجبهة على التراب يزيل صفة الغضب و توابعه و هو أحد الموذيات للروح.

و أما الصوم فيكسر به قوة الشهوة الغالبة و يضعف صورة أعداء الله فيک و يسد مجارى جنود إبليس و هو جنة من النار.

و أما الحج فقد علمت أن لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع المستفيض عنه مناسبة تامة فتأكيد المناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقة الإفاضة و الاستفاضة و أن لكل حقيقة عقلية فى هذا العالم مثالا جسمانيا و من قصر طرفه عن مشاهدة العقليات يجب عليه العكوف على أمثلتها لئلا يكون محروما عن الثواب بالكلية مسلما عن الخطاب فكما وجب على الروح التمسک بحضرة القدس الحقيقى وجب على الهيكل و قواه مشايعة الروح تمثيلا و حكاية أ و لا ترى أن المتفكر فى أمر قدسى لا يخلو بدنه عن حركات و هيآت مناسبة لارتباط الظاهر بالباطن فالتوجه من بيت الغالب إلى بيت الله و الإحرام فى سبيله عن الملاذ و الشهوات الحيوانية من النساء و الطيب و غير ذلک بنية خالصة مما يعد

الروح للتوجه من بيت النفس إلى كعبة المقصود و الوجهة الكبرى بالتجرد عن قوى البدن و ملاذها الدنياوية و الطوف له و النسک عند تشبها بالأشخاص العالية و الأجرام الكريمة فى حركاتها الشوقية الدورية الحاصلة من إشراق مباديها الفائضة تشوقا إلى مبدإ الكل إذ منه مبدؤها و إليه منتهاها كما سبق فلكل وجهة هو موليها و هو الذى أفاد فيها شوقا يوجب الطواف فلله در طائفة بالكعبه طائفة تقربا إلى الله.

و أما الزكاة فتوجب صرف النفس عن التوجه إلى الأمور الدنية ففيها تحصيل ملكة التنزه عن غير الله و عدم الأمر بترک المال بالكلية لصلاح العالم و مئونة المعونة و الصرف على الفقراء و المساكين و غيرهم من الثمانية لأنهم أحوج.

---

[962] (1)
\iٌ عن النبي ص: الصلاة معراج المؤمن\E
لأن بها يعرج المؤمن إلى ملكوت السماوات

و أيضا منافع الدنيا مشتركة محصورة و حبسها على بعض الناس قبيح عقلا و كلما كان احتياج الخلق إليه أكثر وجب أن يكون[963] مشتركة فيه بينهم و التوزيع له عليهم أحق و لذلك أوجب فى الأقوات العشر و فى النقود ربعه و أما الجهاد ففيه مع دفع أعداء الله و محاربة القاطعين لطريقة نجاة الخلق عن مهالك الآخرة و ترک التوجيه إلى[964] هذه النشأة الزائلة و توطين النفس على بذل المهجة و المال و الأهل و الولد فى سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هذه الحال يوجب حسن الخاتمة و القدوم على الله فى صفة الملائكة المقدسين ثم لا يفوت منه شيء يكون حسرة عليه لأن أمور الدنيا كلها بصدد الزوال و فى وجودها آفات كثيرة و ليس الغرض منها إلا تحصيل الزاد للآخرة و المناسبة مع أهلها و قد حصل فهذا الذى ذكرناه فى هذا المقام أو غيره هو مقدار قوتنا و مبلغ طاقتنا فى هذه الأحكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملة ما يفيدنا الشرائع الحقة و نعلم أن ما بقى علينا من لطف الحكمة فيها شيء غامض لا نسبة له إلى ما بلغ إليه أفهامنا إلا أنا نعلم

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌1، ص: 371

يقينا بما منحنا واهب العلوم و ملهم الحقائق أن غرض واضع النواميس فى إصلاح جزئنا الشريف و قصده إلى تهذيب جوهرنا الباقى يوم القيامة أكثر و أوكد من إصلاح جزئنا الأخس و جوهرنا الفاسد فإن الإنسان كما بين أتم تبيين مركب من جوهر صورى ناطق و جوهر مادى ميت صامت و لتركبه من هذين الجوهرين صار حساسا متحركا ذا قوة شهوة و غضب فيصير عند انكبابها إلى متابعة هاتين القوتين و إمضاء دواعيهما و السعى فى تحصيل بغيتهما بعيدا من الحى الباقى حتى إن الواغلين فى تمهيد أسباب هاتين الحياتين يعد عند العقلاء من جنس البهائم و السباع على الحقيقة فوضعت الشريعة النبوية لطفا من الله سبحانه فى مداواة هذين المرضين[965] و كسر ضرارة هذين الكلبين و بانكسارهما ينكسر جنود إبليس و يندفع مكايد[966] هذا اللعين المعزى لهما على الإنسان المغوى له من الصراط بتوسطهما فإن باطن الإنسان مشحون بدواعى هذه القوى الثلاث و جنودها و الروح الإنسانى كغريب وقع فى بلد الخصوم كل يجره إلى غرضه و يستخدمه فإذا أطاعهم يستعبدونه و يسترقونه أبدا و لا يمكن النجاة منهم إلا بتأييد إلهى و تعليم نبوى فالله تعالى أرسل رسولا و أنزل كتابا يهدى إلى الرشد فمن صدق نبيه و سمع كتابه اهتدى به و خلص من رق النفس و الهوى و من لم يسمع و عمى عن ذلك أو نبذه وراء ظهره فقد ضل و غوى و بقى فى الهاوية و تردى.

---

963 (1) وجب أن يكون الشركة د ط

964 (2) و ترك التوجه ل م

965 (1) و كسر ضراوة في أكثر النسخ

966 (2) هذا اللعين المغري د ط ل م

الإشراق السابع فى ضابطة يعلم بها كبائر المعاصى عن صغائرها

و هذا مما اختلف فيه الفقهاء اختلافا لا يرجى زواله إلا أن الناظر فى معالم الدين ببصيرة أفادها الله نور اليقين يعلم و يحقق بشواهد الحق و مناهج الشرع أن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 372

مقصود الشرائع كلها سياقة الخلق إلى جوار الله و سعادة لقائه و الارتقاء من حضيض النقص إلى ذروة الكمال و من هبوط الدنيا إلى شرف الأخرى و ذلك لا يتيسر إلا بمعرفة الله و معرفة صفاته و الاعتقاد بملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر لما مر أن قوام الممكن بالواجب و قوام النفس بالعقل و قوام العقل بالبارى جل اسمه و أن النفس الإنسانية فى أول الأمر شىء بالقوة شبيهة بالعدم بحسب النشأة الثانية و إن كانت صورة طبيعية متحركة حساسة بحسب هذه النشأة الأولى فإنها حساسة بالفعل علامة بالقوة فما لم يعلم ذاتها بالعبودية و بارئها بالربوبية فلا قوام له فى القيامة لما ذكرنا أن قوام العبد بالرب و قوام النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهرا عقليا و عالما ربانيا إلهيا و كما أن العبودية و المربوبية مقوم لها كذلك الإلهية و الربوبية عين ذاته تعالى وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ[٩٦٧] أى ليكونوا لى عبيدا و تحققوا به بالعرفان و فيه سر النفس و سر

قوله ع: من عرف نفسه فقد عرف ربه

و سر قوله تعالى نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ[٩٦٨] فإذا ثبت أن مقصود الشرائع معرفة النفس بقيومها و الصعود إلى بارئها بسلم معرفة ذاتها و الانتباه من رقدة الطبيعة و الخلاص من موت الجهالة و الخروج من ظلمات الهواء و غشاوة هذا الأدنى و هذا نوع من الحركة و الحركة لا يكون إلا فى زمان فالارتقاء من حضيض النقصان إلى ذروة الكمال لا يتحصل إلا فى مدة من الحياة الدنيا فصار حفظ هذه الحياة التى هى النشأة الحسية مقصودا ضروريا للدين لأنه وسيلة إليه

كما أشار إليه ع بقوله: الدنيا مزرعة الآخرة

فكلما يتوقف عليه تحصيل المعرفة و الإيمان بالله يكون ضروريا واجبا تحصيله و ترك ما يضاده و ينافيه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 373

---

[967] (1) س 51 ى 56 في بعض النسخ و لهذا قال تعالى و ما

[968] (2) س 59 ى 19

ثم إن المتعلق من أمور الدنيا بتحصيل الزاد للآخرة شيئان النفوس و الأموال و أسبابهما.

فمن هاهنا يعلم أن أى الأعمال الدنياوية أفضل الوسائل المقربة به إلى طلب الفوز بالآخرة و أيها أكبر المعاصى المبعدة عن ذلک فإنه إذا كانت المعرفة بالله و اليوم الآخر هى الثمرة العليا و الغاية القصوى فأفضل الأعمال شهادة التوحيد و الإقرار بالربوبية لله و الرسالة لرسوله و الطاعة لأولى الأمر من الأئمة ع فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو أفضل الأعمال و يليه ما ينفع فى ذلک و يبلغ بسببه إلى كمالها فى الرسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الأهواء و الشكوک و هى الطاعات المقربة إلى الله كالصلاة و الصيام و الحج و الزكاة و الجهاد فإنها بمنزلة السقى لبذر المعرفة فى أرض القلب حتى ينمو و يبلغ إلى حد الكمال كما قال تعالى إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ[969] و هو مما يتوقف على بقاء الحياة على البدن مدة فما ينحفظ به الحياة على الأبدان يتلو فى المرتبة عما ينحفظ به المرتبة على النفوس[970] و يتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعا فى حفظ الحياة على الأبدان و هو ما يحفظ به الأموال و يتعيش به الأشخاص إلى أن يترقى إلى درجة الكمال.

فهذه ثلاث مراتب ضرورية فى غرض النواميس عقلا فأكبر الكبائر ما يسد باب معرفة الله و يليه ما يسد باب الحياة على النفوس و يلى ذلک ما يسد به باب المعيشة عليها فلا كبيرة فى المعاصى فوق الكفر كما لا فضيلة فوق الإيمان على مراتبه فى قوة المعرفة و ضعفها لأن الحجاب بين العبد و بين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقائق الإيمان أعنى الكفر الأمن من مكر الله و القنوط من رحمته فإن هذا باب من الجهل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 374

بالله بل عينه فمن عرف الله لم يتصور أن يكون آمنا من مكر الله و لا أن يكون آيسا من رحمته و يتلو هذه الرتبة البدع كلها المتعلقة بذاته و صفاته و أفعاله و بعضها أشد من بعض.

المرتبة الثانية قتل النفس الزكية إذ ببقائها يدوم الحياة و بدوامها يحصل المعرفة و الإيمان بالله و آياته فهو لا محالة من الكبائر و إن كان دون الكفر لأنه يصدم عن المقصود و هذا يصدم عن وسيلته و يتلو هذه الكبيرة قطع الأطراف و كل ما يفضى إلى الهلاک حتى الضرب و بعضها أكبر من بعض و من هذه المرتبة فى التحريم الزنا و اللواط فإنه لو اجتمع الناس على الاكتفاء بالذكور لانقطع النسل و دفع الوجود قريب من رفعه.

و أما الزنا فإنه و إن لم يفوت أصل الوجود لكن تشوش الأنساب و يبطل التوارث و التناسل و ما يتعلق بهما من عدم انتظام العيش و تحريک أسباب يكاد يفضى إلى التقاتل.

---

[969] (1) س 16 ى 62

[970] (2) ينحفظ به المعرفة على د ط ل م

المرتبة الثالثة الأموال لأنها معايش الخلق فلا بد من حفظها عن التلف و الغصب لكنها أمكن استردادها إذا أخذت و تغريمها إذا أكلت فليس يعظم الأمر فيها.

نعم إذا أخذ بطريق تعسر التدارك له فينبغى أن يكون ذلك من الكبائر و لذلك طرق أربعة خفية أحدها السرقة.

الثانى أكل الولى مال اليتيم.

و الثالث تفويتها بشهادة الزور.

و الرابع تفويتها بيمين الغموس فإن هذه طريق خفية لا يمكن فيها الاسترداد و التدارك و لا يجوز أن يختلف الشرائع فى تحريمها أصلا و بعضها أشد من بعض و كلها دون المرتبة الثانية المتعلقة بالنفوس.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 375

و أما أكل الربا فلا يبعد أن يختلف فيه الشرائع إذ ليس فيها إلا أكل مال الغير بالتراضى مع الإخلال بشرط وضعه الشارع.

فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء فى قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات و المعاصى فأوردتها مع زيادة تنوير و تهذيب.

الإشراق الثامن فى أن للشريعة ظاهرا و باطنا و أولا و آخرا

اعلم أن لكل[971] حق حقيقة و الشريعة لكونها أمرا ربانيا و وحيا إلهيا جاء من عند الله و نزلت به ملائكته و رسله فأحرى بها أن يكون ذا حقيقة[972].

---

971 (1)
\i قوله: أن لكل حق حقيقة هذا الكلام مأخوذ من كلام رسول الله و حديث المعروف بحديث الحارثة أو زيد بن حارثة حيث قال رسول الله ص كيف أصبحت قال أصبحت مؤمنا حقاE\
\i و قال ع: لكل حق حقيقة و ما حقيقة إيمانك قال عرفت نفسي عن الدنيا فتساوى عندي ذهبها و حجرهاE\
و نحن قد ذكرنا معنى هذا الحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الأعلام في هذا المقام بيان المولى صدر القونيوي و الشارح الفرغاني و المحقق الفناري و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيلاني و استادنا الأعظم الميرزا مهدي الآشتياني و الشيخ العارف الشاه آبادي شرح مقدمه قيصرى ه ق ص بيان كون الإيمان حقا ص إلى

972 (2) لأن الشريعة المحمدية صورة لعلمه ع و علمه صورة للحقيقة الإلهية و الحضرة الأحدية و أنه ع باطن الكل و الكل صورته و ظاهره و قد ورد عنه ع أن للقرآن ظهرا و بطنا و حدا و مطلعا و القرآن مقام جمع الأحكام الإلهية و الشريعة المحمدية و أن له ع ظاهرا و باطنا و حدا و مطلعا و قد حققنا هذا البحث في شرحنا على مقدمة القيصري و الفصوص و حواشينا على مصباح الأنس شرح مقدمه قيصرى ط مشهد 1384 ه ق ص 370 إلى 374 تعليقات آقا ميرزا هاشم بر مفتاح ص 3 إلى 7 تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الإنسان القرآن و العترة ص 67

فهى كشخص إنسانى له ظاهر مشهور و باطن مستور و له أول محسوس و آخر معقول هو روحه و معناه ظاهره متقوم بباطنه و باطنه متشخص بظاهره أوله قشر صائن و آخره لب كائن بائن فمن أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏1، ص: 376

[973]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج‏1 ؛ ص376

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح فلا يزال يتعب بدنه فى الحركات و يزداد سعيه فى صورة الطاعات و لا وزن لها عند الله مجردة عن النيات لا يحصل بها الزلفى إذ هى من الدنيا لأنها أمور محسوسة زائلة يغتر بها المجمود على الصورة منفكا عن روح اليقين و هو عند نفسه أنه على شى‏ء من الدين بل هو مستخدم للشريعة مطواع للطبيعة كالذين قال الله تعالى فيهم قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً إلا أن يتوب عن اشتغاله بغير الحق و يسلك سبيل الله و يستقيم على صراطه حتى يكتسب روحا كاملة و نعمة شاملة يرفعه إلى السماء العالية و تنجيه عن الهوى فى الهاوية.

و من كان مقبلا على العلوم الحقيقية و الآراء العقلية و هو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة النسك الدينية التكليفية فهو كذى روح قد انتقلت من جسدها و فارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك أن ينكشف سوءته و ينهتك على الخلائق عورته إذا أراد أن يخرج بصورته المجردة قبل قوامها فى غير أوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها فى غير زمانها فلا شك أن حقه يزهق و علمه يتمزق.

أعاذنا الله و إياك من هذين الطريقين العادلين بأهلهما عن سنن الحق القديم و سلوك الصراط المستقيم.

الإشراق التاسع فى أن النبوة و الرسالة منقطعتان عن وجه الأرض كما قاله خاتم الرسل

اعلم أنهما منقطعتان بوجه دون وجه كما قاله بعض العارفين انقطع منها مسمى

---

[973] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 377

النبى و الرسول و انقطع نزول الملك حامل الوحى على نهج التمثيل

و لهذا قال: و لا نبى بعدى

ثم أبقى حكم المبشرات و حكم الأئمة المعصومين عن الخطاء ع و حكم المجتهدين و أزال عنهم الاسم و بقى الحكم و أمر من لا علم له بالحكم الإلهى أن يسأل أهل الذكر كما قال تعالى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ[974] فيفتونه بما أدى إليه اجتهادهم و إن اختلفوا كما اختلف الشرائع قال لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً[975] و كذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجا و هو ما عين دليله فى إثبات الحكم و حرم عليه العدول عنه و قرر الشرع الإلهى ذلك.

فالنبوة و الرسالة من حيث ماهيتهما و حكمهما ما انقطعت و ما نسخت و إنما انقطع الوحى الخاص بالرسول و النبى من نزول الملك على أذنه و قلبه فلا يقال للمجتهد و لا للإمام إنه نبى و لا رسول.

و أما الأولياء فلهم فى هذه النبوة مشرب عظيم لا سيما قد روى أنه

قال ص:

إن لله عبادا ليسوا[976] بأنبياء يغبطهم النبيون و قال إن فى أمتى محدثين مكلمين و قال إن من حفظ القرآن قد أدرجت النبوة بين جنبيه

فإنها له غيب و هى للنبى شهادة فهذا هو الفرقان بين النبى و الولى فى النبوة فيقال فيه نبى و يقال فى الولى وارث و الولى و الوارث هما اسمان إلهيان و اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا[977] و الله خَيْرُ الْوارِثِينَ[978] فالولاية نعت إلهى و كذا الوراثة و الولى لا يأخذ النبوة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 1، ص: 378

---

974 (1) س 16 ى 45 7

975 (2) س 5 ى 52

976 (3) و هم الأولياء المحمديين الذين هم أفضل من أولوا العزم من الرسل لأن جهة ولايتهم أوسع من جهة ولاية المرسلين لاتحادهم من جهة ولايتهم مع خاتم النبيين

977 (4) س 2 ى 258

978 (5) س 21 ى 89

من نبى إلا بعد أن يرثها الحق منه ثم يلقيها إلى الولى ليكون ذلك أتم فى حقه و بعض الأولياء يأخذونها وراثة من النبى ص و هم الذين شاهدوه كأهل بيته ع ثم علماء الرسوم يأخذونها سلفا عن خلف إلى[979] يوم القيامة فيبعد السند.

و أما الأولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها و جاد بها على هؤلاء فهم أتباع الرسل بمثل هذا السند العالى المحفوظ الذى لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ[980].

قال أبو يزيد أخذتم علمكم ميتا عن ميت و أخذت[981] عن الحى الذى لا يموت قال سبحانه لنبيه فى مثل هذا المقام لما ذكر الأنبياء ع فى سورة الأنعام أُولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ[982] و كانوا قد ماتوا ورثهم الله و هو خير الوارثين ثم جاء على النبى بذلك الهدى الذى هداهم به و هكذا بعينه علم الأولياء اليوم بهدى النبى و هدى الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين أخذوه عن الله ألقاها[983] فى صدورهم من لدنه رحمة بهم و عناية سبقت لهم عند ربهم كما قال فى حق عبده خضر آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً[984] و هذه النبوة سارية فى الحيوان مثل قوله تعالى وَ أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ[985] إلى قوله فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا فمن علمه الله منطق الحيوانات و تسبيح النبات و الجماد و علم صلاة كل واحد من المخلوقات و تسبيحه علم أن النبوة سارية فى كل موجود لكنها لا يطلق[986] اسم النبى و الرسول إلا على واحد

منهم و على الملائكة خاصة الرسل[987] منهم و هم الملائكة و كل روح لا يعطى رسالة فهو روح و لا يقال له ملك[988] إلا مجازا فإنه مشتق من الألوكة و هى الرسالة[989] تمت.[990]

---

979 (1) يأخذونها خلفا عن سلف د ط

980 (2) س 41 ى 42

981 (3) في بعض النسخ أخذنا علمنا عن الحي

982 (4) س 6 ى 90

983 (5) س 18 ى 64

984 (6) س 16 ى 70

985 (7) خاصة الرسل منهم د ط

986 (8) لا ينطلق ل م

987 (1) و قد فصلنا وجوه الفرق بين النبوة و الولاية و أقمنا الأدلة الكشفية و النظرية على عدم انقطاع الولاية و سائر المسائل المرتبة بالولاية و النبوة في شرحنا على المقدمة القيصري و شرحنا على الفصوص الحكم لمؤلفه الشيخ الأكبر

988 (2) و لا يقال تلك د ط ل م

989 (3) في بعض النسخ الإشراق العاشر و الظاهر أن الكتاب ختم في هذا الموضع أي بعد هذا العنوان الإشراق العاشر و إلى هنا جف قلمه الشريف و الظاهر أنه تم مطالب هذا المشهد

990 (4) و لقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب و التعليق عليه ضحوة يوم الجمعة صفر المظفر 1385 من الهجرة النبوية و أنا العبد الفقير إلى الله الغني الدائم سيد جلال الدين الآشتياني و قد تم كتاب الشواهد بسعي و اهتمام من صديقنا المعظم الأستاد الماهر في الطباعة و متصدي مكينة الترتيب محمود الناظران الخياباني نژاد

الجزء الثانی

[تعلیقات علی الشواهد الربوبیة]

[مقدمه]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم کتاب حاضر «حواشی محقّقانه حکیم محقّق حاج ملا هادی سبزواری» قدّه (م 1288 ه ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشّواهد الربوبیة فی المناهج السّلوکیّة» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت و عرفان قرار میگیرد.

ما چون شرح حال نسبة مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند در مقدّمه شواهد تهیه و طبع نمودهایم که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف در مقدمه این تعلیقات خودداری نمودیم.

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم سبزواری است که حاکی از کمال دقّت و تحقیق و قدرت فکری و احاطه این مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصا ملا صدرا میباشد. حقیر در نظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع نرسیده است مستقلّا منتشر نماید. این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدّد تحقیقی است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را بروش حکمت متعالیه و فلسفه ملاصدرا بیان نموده است، اکثر تألیفات مختصر و رسائل کوچک حاج ملا هادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیه فلسفه اسلامی میباشد.

مشهد مقدس رضوی، آبان 1345 سید جلال الدین آشتیانی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم فهذه

حواش من العبد المحتاج الی

رحمة الباری الهادی بن مهدی السبزواری

حشره اللّه مع الأخبار علی الکتاب المستطاب

المسمّى بالشّواهد الرّبوبيّة المشتمل على قواعد

الأشراقيّة التى لأولى الألباب مراقى و مصاعد و لقلوبهم-

التّوريّة اهنأ موايد و لافئدتهم المعنويّة امرئ موارد و لارصاد

عقولهم القدسيّة لأستعلام احكام سماء القّدس اتمّ مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد و لغوّاص بحر الحكمة المتعاليّة اعلى فوائد

للّه در مصنّفه صدر الصّدور[991]

و بدر البدور لا يبدو مثلة، و روّح اللّه روحه و كثر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 384

[المشهد الأول فيما يفتقر إليه فى جميع العلوم من المعانى العامة]

[الشاهد الأول فى الوجود]

[الإشراق الأول فى تحققه]

قوله (ص 6، س 1): «المشهد الاول فيها يفتقر اليه فى جميع العلوم ...» اعلم أن وضع هذا الكتاب المستطاب على مشاهد خمسة و فى كل مشهد شواهد و فى كل شاهد إشراقات.[992] و المشهد محل الشهود و ميقات التجلى و منصة الظهور و كل منها يصير القلب مظهرا و مشهدا و مجلى لنور الوجود و لو علما فإن موضوع الحكمة الإلهية هو حقيقة الوجود كما ستعرف إن شاء الله.[993] و أما الشاهد فهو الدليل و البينة مثل دلالة مفاهيم الوجود و الوجوب المطلق و الوحدة الحقة على الحقيقة لأن حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب لكونها حيثية الإباء عن العدم و الوحدة الحقة ما لا ثانى له[994] فى الوجود مباينا بينونة عزلة بل كدلالة حقيقة الوجود على حقيقة الوجود و شهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لأن التفاوت إنما هو فى المفاهيم الدالة لا

---

991 (1)- هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف فى القرون الماضية كتبها الحكيم المحق سلطان الفلاسفة و صدر المتالهة المولى السبزوارى على كتاب الشواهد الربوبية لمؤلفة الحكيم- العلامة افضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استادنا الا قد(رضى الله عنه) و قد وفقنى الله تعالى بقيع هذا الكتاب و حواشية الحمد لله على بلوغ ما قصدنا و حصول ما اردناه.

992 (1)- فى النسخ الموجودة عندنا: و فى كل مشهد اشراقات. و هو اشتباه من الناسخ أو سهو من الحكيم المحشى قده

993 (2)- بناءا على اصالة الوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءا على وحدة الوجود وحدة شخصية لا سنخية يكون موضوع علم الالهى حقيقة الوجود

994 (3)- والوحدة الحقة الحقيقة ... آ، ق

فى المصداق هذا فى شواهد المشهد الأول. و أما أحكام الماهية و فى بعض شواهد المشاهد الأخرى و أما الإشراقات فهى كفنون التجليات و شعب الواردات فهذه التراجم من باب تسمية السبب باسم المسبب.

و أما افتقار جميع العلوم إلى ما فى الشواهد و الإشراقات للمشهد الأول فنقول أما الوجود و معرفة أحكامه فلأن موضوعات سائر العلوم هلية بل حيثية يتبين فى العلم الأعلى.

و أما الوجوب الذاتى و الصفاتى فمعلوم إذ ما لم يثبت الواجب الخالق للعالم و

و الجزئيات و بأنا مدنيون بالطبع محتاجون إلى معاملة و عدل و يقال: إنه قادر على إظهار المعجزة على يد الصادق و عدم إظهاره على يد الكاذب و ما لم يثبت أنه متكلم و مكلف كيف يتحقق له كلام و كتاب و سنة و إجماع و أفعال مكلف من حيث هو مكلف حتى يكون موضوع علم التفسير و الحديث و الفقه و أصوله و قس عليه أحكام الوحدة و الكثرة و التقابل و التخالف و التماثل و أقسام التقدم و التأخر و المعية و أنحاء العلة و المعلول و إبطال الدور و التسلسل و غير ذلك فإن جميع العلوم مفتقرة إلى تحقيق هذه.[995] قوله (ص 6، س 5): «و لأن غيره به يكون متحققا الى آخره ...»

هذا يوهم المصادرة و ليس مصادرة لأنه من المتحققات عقلا و اتفاقا: إن الماهية من حيث هى ليست إلا هى لا يستحق لحمل الوجود و لا المعدوم و الخلاف إنما هو بعد الجعل أن الأصيل يعنى الموجود الحقيقى هل هو الماهية أو الوجود و لو بعد الجعل لأن نفسها هى التى قبل اعتبار الجعل بعينها و الحيثية التعليلية خارجة و الوجود على تقدير الاعتبارية ليس إلا المفهوم و ضم المعدوم إلى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لأن مقولة الإضافة اعتبارية فكيف يستحق الماهية لحمل الموجود فى ذاتها و سيأتى زيادة استكشاف لهذا فى مبحث الجعل و لو بنى على تسليم الخصم أن الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلا خارجا عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بد أن يكون برهانية على أن معنى قول أهل الاعتبار أن الوجود تحقق الماهية و كونها ليس فمعناه عند أهل الحقيقة لأن هؤلاء المحققين يقولون: إن الوجود تحقق الماهية فهو المتحقق بالذات و هى المتحققة

---

[995] (1)- من المحققات عقلا ... آ، ق

بالعرض الفانية فى الوجود الحقيقى الطارد للعدم" إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ[996] سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ و كَسَرابٍ[997] بِقِيعَةٍ. الآية" و لو لم يعتبر معها الوجود لا يطلق عليها الحقيقة و أولئك يقولون إن الوجود ليس إلا تحقق الماهية و تحقق الشىء ليس متحققا بل متحقق و لا يرد عليه القسمة إلى المتحقق و اللامتحقق إذ المتحقق ذلك الشىء و هو الماهية فغير الوجود يكون متحققا لا هو و لا يخفى على المحقق وهنه.

قوله (ص 6، س 7): «و لأنه المجعول ...»

هذا أيضا يوهم المصادرة و ليس بها[998] لأن مسألة أصالة الوجود فى التحقق غير مسألة أصالته فى الجعل لأن مسألة أصالة الوجود أو الماهية تتمشى على القول بجواز الترجح بلا مرجح و القول بالبخت و الاتفاق" خذل الله قائله" و كذا على القول بالأولوية الذاتية بخلاف أصالة الوجود أو الماهية فى الجعل على هذه الأقوال إذ الممكن زوج تركيبى له ماهية و وجود و المحققون الإلهيون. و إن قالوا:

المتساويان ما لم يترجح أحدهما على الآخر بمنفصل لم يقع، إلا أن أرباب الأقوال المذكورة لم يقولوا به مع كونه بديهيا أوليا فيمكنهم التشاجر فى أصالة إحدى الشيئين فى التحقق لا فى الجعل بل يكن للإلهى التكلم فيها قبل إثبات الصانع.

إن قلت: هب أنه لا مصادرة هنا لكن يلزم الدور كما لا يخفى.

قلت: لا دور لإمكان إثبات مجعولية الوجود، بأدلة أخرى غير أصالته فى التحقق كلزوم كون المجعول شخصا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 387

بعد تحقيق تحققه و وجوده النفسى حقق كيفية وجوده الرابطى للنفس.

[الإشراق الثانى فى وجدانه]

قوله (ص 6، س 9): و «و لا بصورة مساوية» إن قلت: التعريف بالفصل القريب حد و بالخاصة رسم و معلوم أن كلا منهما مساو للمعرف فكيف جعل المصنف قدس سره هذا قسيما للأولين ...

---

996 (1)- س 53، ى 23

997 (2)- سورة نور، آيه 29. و الذين كفروا اعمالهم كسراب ...

998 (3)- اى مصادرة ... و اعلم ان اكثر الادلة التى اقيمت على اصالة الوجود يتوقف تمامية بعضها على بعض و قد قررنا حقيقة هذا البحث(الذى كان من امهات المسائل الحكمية بل يكون اساس اللفسفة الالهية) فى حواشينا على المشاعر و رسالة ضفناها فى الوجود« شرح مشاعر اللاهيجى ط مشهد 1383 ه ق، هستى از نظر فسلفه و عرفان 1380 ه ق»

قلت: فيه وجهان أحدهما: أن يراد بالصورة شيئية المفهوم كما فى الأولين و لكن يراد بالمساواة، المساواة فى المعرفة و الجهالة فكأنه قال: أولا لا يمكن تصوره بالأعرف و ثانيا و لا بالمساوى فى الوضوح و الجلاء لأن الوجود أعرف من كل شىء و هذا ينشعب إلى شعبتين لأن المفهوم أعم من الماهية لأنها هى التى تكون حاكية عن الوجود المحدود، و المفاهيم المساوقة لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسلة كالنور و الوحدة المطلقة و الوجوب المطلق و الحياة السارية و الهوية و نحوها، لكن كلها ليست أعرف من الوجود.

و ثانيهما: أن يراد بها شيئية الوجود و كثيرا ما يطلق الصورة على ما به الشىء بالفعل فكأنه قال: و لا يمكن تصور مرتبة من الوجود الحقيقى بمرتبة أخرى منه إذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لأن الشىء لا يتثنى و لا يتكرر بنفسه، نعم قد يقال: العلة حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعلة. و العلية و المعلولية بالذات إنما هما فى الوجودات لكنه ليس حدا مصطلحا و المقصود نفى التصور الذى هو قسم من العلم الحصولى.

قوله (ص 6، س 10): «و اما فى الوجود فلا يمكن ذلک»

إذ لا ماهية لحقيقة الوجود سوى الإنية حتى يكون باقية فى نشأتى الذهن و الخارج كما فى الموجودات الذهنية فإن الأشياء تحصل بأنفس ماهياتها فى الذهن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 388

فالماهية فيها كالهيولى الباقية فى الحالات للكائنات مصححة للهوهوية، و أيضا الوجود عين أنه فى الأعيان و حاق الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فى الذهن أى موجودا بوجود لا يترتب عليه الأثر لانقلب.

قوله (ص 6، س 10): «الا بصريح المشاهدة» بأن تصير النفس عين الوجود أى فانية فيه، لأن العلم الحضورى إما علم الشىء بمعلوله أو علم الشىء بنفسه و بالمفنى فيه، فالاستثناء منقطع.

قوله (ص 6، س 12): «و لا جزئى»

للجزئى معان: أحدهما الشخص الحقيقى و هو الوجود الحقيقى فإن التشخص بمعنى منع الصدق على الكثرة بالوجود كما يجىء و لا شک أن الوجود جزئى بهذا المعنى أى تشخص و متشخص بذاته.

و الآخر الماهية النوعية مع الوجود الحقيقى.

و الماهية النوعية المحفوفة بالعوارض المشخصة بمعنى أمارات الشخص و نفس الماهية المعروضة التى هى جزئى طبيعى.

و المجموع الذى هو جزئى عقلى و العارض الذى هو جزئى منطقى.

فبهذه المعانى مسلوب عنه.

قوله (ص 6، س 13): «لا مطلق و لا مقيد»

فإن هذه أوصاف[999] المفاهيم و الماهيات و عند أهل النظر لو لم يكن هذه مخصوصة بالمفاهيم فلا أقل من أكثريته استعمالا فيها فالمطلق المسلوب عنه كما فى الماهية المطلقة المقابلة للمخلوطة و المجردة.

و أما عند المتألهين فيطلق عليه المطلق بمعنى الوسيع المجرد عن الحدود

و التعينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال المولوى الرومى:

ما عدمهاييم و هستيها نما		تو وجود مطلق و هستى ما

قوله (ص 7، س 1): «و لا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره.» لأن الوجود عين التحصل فكيف يحتاج إلى هذه و شأنها إفادة التحصل و قد تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الأقصى البسيط المحتاج إلى الفصل المقسم فى التحصيل و كالفصل الأخير البسيط المحتاج إلى المصنف و المشخص فى التحصل الطبيعى.

[الإشراق الثالث أن شمول الوجود للأشياء ليس كشمول الكلى للجزئيات]

قوله (ص 6، س 5): «سريانا مجهول الكنه»[1000]

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث إن الضوء إذا سرى فى الظل أفناه فإن الماهية كسراب بقيعة. الآية

---

[999] (1)- حقيقة الوجود المأخوذة بلا بشرطية واسع عليم لا يتصور اعم منه مراد از اين لا بشرط، لا بشرط مقسمى است نه قسمى مقيد بلا بشرطيت.

[1000] (1)- فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور.

[الإشراق الرابع أن الوجود فى كل شىء عين العلم]

قوله (ص 7، س 15): «ان الوجود فى كل شئ عين العلم الى آخره» بيان ذلک أن الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهرا باللذات مظهرا للماهيات، كما أن النور المجلى ظاهر بالذات مظهر للألوان و غيرها من المبصرات و هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الإشراقيين بالنور كنور الأنوار و الأنوار- القاهرة و الأنوار الأسبهدية و الأنوار العرضية فالوجود ما به الانكشاف ذاته و غيره لذاته بل هى عين الانكشاف و كل ما هو كذلک علم اذ ليس العلم إلا هذا.

و لذا قال الشيخ الإشراقى:" العلم كون الشىء نورا لنفسه و نورا لغيره"[1001]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 390

و القدرة هى الفياضية على سبيل الشعور و المشيئة ذاتية الفياضية و الشعور و المشيئة و الإرادة ليستا إلا الميل المؤكد و المحبة و العشق و الرضا و الابتهاج و نحوها.

و الوجود ليس إلا العشق بنفسه و الابتهاج بذاته و بآثاره بما هى آثاره.

و لما كان الوجود خيرا لذيذا كان عين الإرادة بمعنى المرادية.

و التكلم هو الإعراب عما فى الضمير و الوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذى هو غيب الغيوب و إعراب عن الضمير الذى هو الكنز المخفى و قس عليها سائر الصفات.

و بناء على كون الوجود عين العلم و القدرة و الإرادة بتجوز البرهان إذا أمعنت عاينت أن لا تقف فى مفهوم الوجود و لا فى معنونه الذى فى عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت إلى وجود النفوس الناطقة و علمت أن وجود النفس عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضورى و هو علم و عالم و معلوم و كذا عين القدرة على القوى لأنها قابل بالرضا لها و عين الإرادة و المريد و المراد بل جميع ما يريد إنما يريدها لذاتها و عشق و عاشق و معشوق لذاتها و حياة و حى بالعرض و نور كما يسميها الإشراقى بالنور الأسفهبد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقى أى الكليات العقلية و قس عليها و الوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعى الفرقى أيضا هكذا إلا أنه كما أن الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة إلى الوجود الجمعى كذلک العلم و الإرادة و الحياة و القدرة و نحوها و إذا حققت فروعه الشامخة مثل أن صفات الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته إلا الوجود

[1001] (2)- ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكره الحكيم المحشى« قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع 1214 هخ ق ص 295: ان انلور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى بنوريته تعالى.

و مثل تسبيح الأشياء كلا وطرا لله تعالى.[1002] من اتحاد حقيقة الوجود فإنها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

التفاوت لكن لا يقال عليها النوع لأنه وصف شيئية الماهية و إنما يقال إنها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين فى الوجود.

و طريقة الشيخ الإشراقى فى حقيقة النور فإن النور الأقهر و القاهر و الأسفهبد و النور العرضى عنده سنخ واحد.

قال فى حكمة[1003] الإشراق:" النور كله (أي جوهرا[1004] كان أو عرضا) فى نفسه لا يختلف حقيقته إلا بالكمال و النقصان" و قال أيضا" الأنوار المجردة لا يختلف فى الحقيقة"[1005] إلى غير ذلك.

و عبارات الشيخ الرئيس فى الشفاء و المباحثات تنادى بأن تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة و الضعف و الحقيقتان المختلفتان ليست إحداهما شديدة الأخرى و لا الأخرى ضعيفة الأولى و إنما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته إذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم و جهل و قدرة و عجز.

و لو كان كذلك لزم التعطيل فى المعارف و المحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متباينة بما هى متباينة و لتمت شبهة ابن كمونة و لم ينحل عقدتها قط إذ لو جاز المتباينة بتمام الذات فى المراتب الطولية من العلل و المعلولات لجازت فى وجودين متكافئين كل فى عرض الآخر و كان معطى الكمال و الفعلية فاقدا لهما.

و ادعى البداهة فى بطلانه و فى وجدانه إياهما و لم تكن الموجودات الآفاقية

[1002] (1)- و الدليل على عينته الوجود للعلم و القدرة و الارادة و العشق و الإبتهاج: ان صريح ذاته عين الوجود و ان عليته للاشياء عين ذاته و اذا تجلى الحق بصرح ذاته فى المظاهر، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته و الصفات الكمالية لا ينفك عن الوجود السارى و الا لزم ان لا يكون صريح ذاته علة للاشياء.

[1003] (1)- شرح حكمت الاشراق ط ع گ 1312 ه ق 404

[1004] (2)- عبارة حكمة الاشراق:« النور كله فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال و النقض» اى جوهرا كان او عرضا ...
من عبارة الشارح العلامة

[1005] (3)- عبارة الشيخ المقتول: و من طريق آخر فنقول: الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا ... شرح حكمة الاشراق ط 1312 ص 404، 405 قال ارسطو: و فى كثير من الاشياء كان ما هو لم هو كم. ا فى المجردات

و الأنفسية آيات الله تعالى و هل تكون الظلمة آية النور و العجز آية القدرة و الجفاف آية البلة و لم يكن العلة حدا تاما للمعلول و المعلول حدا ناقصا للعلة كما قال- القدماء و لم يكن ما هو لم هو فى كثير من الأشياء كما قال أرسطاطاليس و لم يكن العلم التام بالعلة علما تاما بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا: بأدوات القصر و قالوا ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و لم يكن التغيرات الطولية استكمالا و لبسا للفعلية ثم لبس كما أنها فى السلسلة العرضية الكونية خلع ثم لبس و لا الموجودات الكاملة بالنسبة إلى الناقصة كإجمال و تفصيل و لف و نشر و لا جامعا لجميع فعليات ما دونه مع شيء زائد.

و بطلان التوالى كثبوت الملازمة ظاهر عند أرباب التحقيق و الله ولى التوفيق.

[الإشراق الخامس أن بين الوجود و الماهية الموجودة به ملازمة عقلية]

قوله: «لا بمعنى انه مؤثر فى الماهية الى آخره» إن قلت: فما معنى الملازمة- العقلية إذ لم يتحقق شيء من الشقين المشهورين بينهما.[١٠٠٦] قلت: معنى تحقق أحد المتلازمين بآخر الملازمة العقلية أعم من التحقق بالذات و بالعرض الذى هو مصحوب صحة السلب بوجه برهانى و مرادة من التقدم هو التقدم بالحقيقة الذى ملاكه الكون و لو على سبيل التجوز البرهانى أو يقال بدل قولهم: أو

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 393

يكون أحدهما معلولا للآخر. أو يكون أحدهما متحققا بالآخر كما قال المصنف قدس سره. سواء كان معلولا أو لا بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود، فإن المعلول لا بد له من شيئية الوجود، و ليست للماهية، و شيئية- الماهية دون المجعولية.

[الإشراق السادس أن الوجود فى ذاته ليس بجوهر و لا عرض]

قوله: «بذاته و بمفيضه الأول» بالنسبة إلى حقيقة الوجود و الثانى بالنسبة إلى الوجود الخاص.

1006 (1)- قدما حتى به آنهايى كه قول به تباين در وجودات استناد داده شده است قواعدى د ركتب خود ذكر كرده‌اند و يا از آنها نقل شده است و يا آن قواعد از مسائل مسلمه فن فلسفه است كه با تباين در وجود سازش ندارد قول به تباين مستلزم محذوراتى است يكى آنكه لازم ميآيد علم و قدرت و اراده و ساير صفات كماليه وجود بنحو تباين بالذات بر مصاديق حمل شود در حالتى كه اشتراك معنوى اين مفاهيم مسلم است هيچ فيلسوفى نميتواند بالذات بر مصاديق حمل شود در حاتى كه اشتراك معنوى اين مفاهيم مسلم است هيچ فيلسوفى نميتواند وجود را باعتبار آنكه اعم اشياء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع معناى واحد از حقايق متباينه مسلم است از قواعد مسلمه است كه معطى كمال فاقد كمال نيست و نيز گفته‌اند:« ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» و گفته‌اند: فعل كل فاعل مثل طبيعته. بايد از وجود معلول پى بعلت و از وجود علت بمعلول پى نبرد بايد علت حقيقى از علم تام بذات خود بهيچ معلولى علم بهم نرساند و وجودات خارجيه علم تفصيلى حق نباشند.

قوله: لا لكان مفتقرا الى تحصيله الى آخره» أى الفصل المقسم و هذا بالنسبة إلى الجوهر الجنسى مثلا و ما يجرى مجراه و هو المصنف و المشخص بالنسبة إلى- الجوهر النوعى مثلا كما هو مقتضى إطلاق قوله:" ليس بجوهر و لا عرض ..." فى أول هذا الإشراق فلفظ تحت مضمونة السنخ أى لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقا به إلى آخره.

قوله (ص 9، س 8): «فان ما ذكره نشأ ...» لما كان ظاهر هذا القول سخيفا جدا فليؤول بأن الوجود أراد به المفهوم العام و أراد بالعرض العرضى، كما يقال فى إيساغوجى العرض العام و العرض اللازم و العرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر- الموضوعات.

قوله (ص 9، س 10): «و كذا فى الاذهان ...» أى فى حاق الذهن أيضا هما واحد و التعدد بتحليله و تعمله و لهذا أفضل- العبارات فى هذا المقام عبارة أفضل المحققين نصير الدين الطوسى قدس سره فى- التجريد" فزيادته[1007] فى التصور" حيث لم يقل فى الذهن.[1008]

قوله (ص 9، س 16): «لأنها تخلية القابل ...»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون أحدهما موصوفا و الآخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشائع تخليطا و نحوا من الوجود يصحح ثبوت المثبت له.

إن قلت: إذا كان التجريد وجودا كان ثبوته للماهية فرع ثبوتها فيلزم- المحذورات.

قلت: نجمع بين الحيثيتين فالتجريد من حيث إنه تجريد عن كافة الوجودات و عن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شى‏ء لها حتى يستدعى ثبوت- المثبت له مع أن لحاظ كونه وجودا عقليا يقف و ينقطع.

قوله (ص 10، س 1): «فانظر ... الى آخره» بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كل ما يشار إليه أية إشارة كانت عقلية أو وهمية أو خيالية أو حسية و كل ما يخبر عنه أى إخبار كان و باللاإخبار فهو الوجود إذا العدم لا يشار إليه و لا يخبر عنه.

[1007] (1)- شرح تجريد ط 1376 ص 11

[1008] (2)- للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم و الوضع جدا.

[الإشراق السابع فى أن الامتياز بين الوجودات بما ذا]

قوله (ص 10، س 11): «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا ...؟» إنما عبر بالامتياز و التخصص كما فى الأسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الإشراق الثالث و فى كتبه الأخرى[1009] بأن الوجود متشخص بذاته متطور بأطواره فليس للوجود أفراد و أشخاص إنما له المراتب و الدرجات، و قد حقق فى موضعه أن- الامتياز أمر إضافى و يحصل بالكليات كالتخصص و التشخص نفسى و لا يحصل بانضمام كلى إلى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لا ينافى كون حقيقة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 395

الوجود واحدة وحدة حقة حقيقية و آية ذلك الإنسان إذ له مراتب طولية من:

" الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفى و الأخفى".

و هذه هى المسماة عند العرفاء باللطائف السبع[1010] و مراتب عرضية من الأسفار- الأربعة و من الحالات النفسانية و البدنية و امتياز كل مرتبة عن الأخرى لا ينافى كونه شخصا واحدا و تعين كل مرتبة ليس مشخصا لها لأن كل تعين ليس تشخصا فمرتبة الصبابة ممتازة عن مرتبة الشباب مثلا لكن ليست تشخصا و إلا كان الصبى شخصا و إذا بلغ الشباب صار شخصا آخر و هو خلاف البديهة و المنبه أن الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية بل زيد الغرثان ممتاز عنه بعينه إذا كان شبعانا و هو بعينه عطشانا ممتاز عنه ريانا و هكذا و لم يصر أشخاصا.

و السر فى ذلک: أن هذية البدن بالنفس و هوية النفس بالوجود الحقيقى فإذا رأيت أحيانا فى كلامه لفظ الأفراد فى الوجود فاعلم أن مراده مراتب الوجود كما هو طريقة الفهلويين و مصرح به فى كلامه مرارا كيف و التعدد الأفرادى أينما تحقق إنما هو بتخلل الغير و لم يتخلل الغير فى الواقع فى الوجود و الشىء الذى يساوقه[1011].

قوله (ص 10، س 12): «اما بالتقدم الى قوله (س 13) او بعوارض مادية» يعنى أن الوجودات إن كانت من السلسلة الطولية كما يشير إليه قوله فوق- الأكوان و الحركات كان تخصيصها بالتقدم و التأخر و نحوهما ما هو المعتبر فى التشكيک الخاصى أى لا يكون بين المتقدم و المتأخر بينونة عزلة بأن لا يكون للمتأخر شأن

[1009] (1)- الاسفار الاربعة ط 1282 ه ق ص، المظاهر الالهية ط 1381 مشهد ص 11، المبدء و المعاد ص 9، 10

[1010] (1)- و اليه اشار من قال: هفت شهر عشق را عطار گشت.

[1011] (2)- فرق بين القول بالتشكيك الخاصى و الخاص بناءا على الاول ليس التشكيك الا فى مراتب الوجود يتميز بما له من المراتب المشككة و ليكن بناءا على طريقة اصحاب التوحيد و الوحدة ان الوجود فى الحق متميز بالذات و لا ربط بينه و بين الاشياء فى مقام غنائه الذاتى و لكن باعتبار ظهوره فى الماهيات فالتشكيك انما هو فى مظاهره لا فى مراتبه فالوجو دالواحد الشخصى يتميز ظهوراته المتفننة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 396

إلا و للمتقدم معه شأن و لكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخر و ما يتحقق منها فى- الماديات ما نسمى التشكيک به بالتشكيک العامى.

[الإشراق الثامن فى تحقيق اتصاف الماهية بالوجود]

قوله (ص 11، س 6): «و تارة جعلوا ... الى آخره» كالسيد السند فإنه يقول: ليس للوجود فرد خارجى و لا ذهنى حتى يكون له قيام و عروض للماهية و يكون مناط حمل الموجود ذلک إذ كل ما فى الخارج و كل ما فى الذهن ماهية حتى أن مفهوم الوجود فى الذهن أيضا ماهية من الماهيات فمناط موجودية الماهية اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق و من هنا يؤول هذا السيد كلام القوم" أن الواجب تعالى وجود بحت" إلى" أنه موجود بحت" بمعنى أن ما عداه فلک و موجود و ملک و موجود و إنسان و موجود و هكذا و الواجب تعالى موجود فحسب.[1012] إن قلت: اتحاد الماهية الإمكانية مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط- الموجودية و ليس إلا ضم مفهوم إلى مفهوم.

قلت: يقول السيد بجعل الجاعل تصير هكذا. فإن الماهية قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود و لا مع مفهوم المعدوم و الجاعل جعلها متحدة مع مفهوم الموجود أى جعلها محكيا عنها بمفهوم و أخرجها عن استواء النسبة إليهما، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل و هذا نظير قول المصنف و إن وقعا فى شقاق من حيث ذهاب المصنف قدس سره إلى أصالة الوجود و ذهاب السيد إلى اعتباريته المحضة[1013] على ما قررت لک فإن مناط الموجودية عنده قدس سره أيضا ليس القيام و لا العروض بل اتحاد الماهية مع نحو من الوجود الحقيقى بفنائها فيه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 397

فذلک النحو من الوجود متحد مع المفهوم الذى هو الماهية الاعتبارية.

ثم من إجرائه هذا الحكم فى كل مشتق نسب إلى السيد إنكار المقولات التسع- العرضية و هذا الإنكار ظاهر البطلان لأن وجود العرض و إن كان للموضوع لكن ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضميمة و وجود الموضوع هو المنضم إليه.

[1012] (1)- يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف« قده» فى الاسفار و المشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه.
[1013] (2)- فى حواشيه على التجريد.

نعم إذا أخذ العرض لا بشرط كان عرضيا و العرضى له اتحاد بالمعروض بمقتضى الحمل لكن بمعنى أنه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مباينا عنه و هما بهذا الاعتبار واحد فى عين كون المرتبتين من الوجود إحداهما وجودا مستقلا و الأخرى ناعتا. قوله (ص 11، س 10): «اذ لا اتصاف لها به ... الى آخره»

هذا رابع الوجوه فى هذا المقام و الثلاثة الأخرى:

أحدها ما مر من أن التخلية عين الاحتفاف و التحلية.

و ثانيها ما أشار إليه أن الوجود موجودية الماهية و أنه ثبوت الشىء لا ثبوت شىء لشىء.

و ثالثها ما أشار إليه فى بعض رسائله أن مفاد الهلية البسيطة فى الحقيقة فى مثل الإنسان موجود أن نحوا من الوجود يثبت له مفهوم الإنسان و هذا لو كان من باب ثبوت شىء لشىء كان المثبت له الذى هو الوجود له الثبوت سابقا سبقا بالأحقية و لكن لا بثبوت زائد بل بنفسه و يؤيده أن الوجود موضوع فى الإلهى و حاصل- الوجوه فى المناص عن إشكال الفرعية فى الوجود و الماهية أنا نتنزل أولا و نقول إن مفاد الهلية البسيطة ثبوت شىء لشىء و هو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه إن كان القضية نحوا من الوجود إنسان مثلا و أما إن كانت الإنسان موجودا فالتجريد نحو ثبوت كما مر.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 398

و ثانيا نترقى و نقول: مفادها ثبوت الشىء لا ثبوت شىء لشىء بدون تخصيص فى القاعدة العقلية.

و ثالثا نترقى عن هذا و نقول: إن مفادها ثبوت فقط لا ثبوت الشىء أى الماهية إذ ليس لها ثبوت إذ لم يصر عينا و لا جزءا لها و لو حال وجودها الذى هو حكاية- الوجود. فللوجوه ترتيب مطبوع و الحق أن لا ينفى الاتصاف رأسا إلا الاتصاف- الذى يستدعى شيئين.

أحدهما شيئية الوجود و الآخر شيئية الماهية التى لا تأبى عن الوجود و العدم فلا تضايق فيه و عليه يدور كثير من الأحكام.

قوله (ص 12، س 9): «من غير حاجة الى ثالث ...» هذا حق القول و هو ثانى القولين فى أن الوجود الرابط هل هو متحقق فى- الهليات البسيطة أم لا بل هو مخصوص بالهليات المركبة.

قوله (ص 13، س 4): «فمن باب التوسع ...» ليس المراد بالتوسع التجوز بل الاشتراك اللفظى الصناعى فإن لفظ الموضوع وضع عندهم وضعا تخصيصيا أو تخصصيا تارة للهيولى و أخرى للمحل المستغنى من الحال،

و أخرى لموضوع القضية و هذا هو المراد هاهنا و العرض المقابل- الجوهر و للعرضى، كما يقال: العرض العام، و العرض الخاص و العرض اللازم و العرض المفارق، و المراد هاهنا بالعرض العرضى.

[الإشراق التاسع فى الإشارة إلى حل الإشكالات الواردة على كون الوجود متحققا فى الأعيان]

قوله (ص 14، س 2): «و هو اول كل تصور و اعرف الى آخره ...» الأول فى مفهومه لأن التصور من المعقولات الثانية فهو وصف المفهوم و الثانى فى حقيقة التى هى أظهر من كل شىء فالوجود أول الأوائل فى النشأتين و أظهر- الظواهر فى الإقليمين أى الذهن و العين.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 399

قوله (ص 14، س 3): «و عرفانه لا يحصل الى آخره»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشىء بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضورى الذى له موردان علم الشىء بذاته و علم الشىء بمعلوله و أما العلم الحصولى به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود و الوجوب و العلم و القدرة و النور و الظهور و نحوها من الأسماء الحسنى و من جهة الماهيات القابلة و المفاهيم الإمكانية بما هى آلات لحاظ الوجودات الخاصة و التعريفات و إن كانت بالماهيات و للماهيات إلا أنها يبحث عنها من حيث التحقق و الوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقائق و قد وجه كلامه فى الأسفار بأن مراده اعتبارية الوجود العلم البديهى العرضى لمراتب الوجود أو مراده المباحثة مع المشائين و المناقشة فى الدليل لا فى المطلوب.

قوله (ص 14، س 8): «و هل هذا التناقض صريح ...»

و هذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره، كذلک يرد على كل من[١٠١٤] يقول بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود و مع ذلك يقول ب: أن الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدوانى و السيد الداماد قدس سره و غيرهما إلا أنهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى و هذا الشيخ أجراها فى العقول و النفوس.

[1014] (1)- مسلك ذوق التاله الذى اختاره الدوانى فى شرحه على الهياكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثرة- الموجود و القائل بهذا المسلك غفل عن معنى و هو: ان القول بالتفصيل فى العقليات باطل و ادلة الطرفين ينفى القول بالتفصيل و اكثر المتاخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيدا الداماد فى القبسات و ساير كتبه.

إن قلت: هب إن هذا له وجه فى العقول، لأن الماهية هى المحدودة بالحد الجامع المانع، و هذا الجمع و المنع إنما يليقان بالوجود الناقص المحدود و أما- الوجود التام الذى لا يتناهى عدة و مدة فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ما وجهه فى النفوس،

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 400

قلت: له وجوه: أحدها أن النفس الإنسانية لا حد لها تقف عنده بل كل مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها إلى ما شاء الله.

و ثانيها: أن النفس تتحول إلى العقل الفعال و لا سيما على القول بالحركة- الجوهرية فأحكامه أحكامها و شأنه شأنها.

و ثالثها: ما ذكره هذا الشيخ من" أن كل ماهية تتصورها النفس بعنوان أنها هى و تتصور نفسها بأنها أنا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجا عن ذاتها" و التفصيل سيجيء إن شاء الله.

[الإشراق العاشر أن الوجود هو الموضوع فى الحكمة الإلهية]

قوله (ص 14، س 9): «ان الوجود هو الموضوع فى الحمة الالهية ...»

القوم يقولون: الموضوع هو الموجود المطلق و هو أشمل للمذاهب من أصالته و اعتباريته و المصنف قدس سره ربما يقول الوجود و ربما يبدله بالموجود و كلاهما واحد لأن الموجود الحقيقى هو الوجود، و على أى تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم و إلا لخرج كثير من المطالب، كالوجوب الذاتى و الوحدة الحقة و نحوهما، و أيضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقائق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم إلا أن يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان و ليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتى و إلا لكان العلم إلهيا بالمعنى الأخص بل المراد هو حقيقة الوجود" لا بشرط" و المراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين فى الحقيقة كالكلية و الإطلاق بمعنى السعة و الإحاطة- و البحث عن المفاهيم الكمالية و الماهيات الإمكانية بما هى آلات اللحاظ بحث عنه[1015]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 401

[1015] (1)- هذا انما يستقيم بناءا على اصالته الوجود و وحدة حقيقته و لكن على القول باصالة المهايات لا يستقيم- الامر و ما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية و ليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة من مراتب اصل الوجود و الوجود الماخوذ باللابشرطية المقسمية حاوى لجميع المراتب و المظاهر و ح يستقيم قول من قال: ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع العلوم و اما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لا يحتاج الى السبب فى المعرفة و الحد فالمصير الى ما حققناه

قوله (ص 14، س 11): «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعيا او تعليميا ...» لم يكتف بقوله: «بما هو موجود ...»

و بينه بهذا إشارة إلى أنه ليس المراد بالإطلاق أن لا يتقيد بقيد أصلا و إلا لخرج مباحث العقل مثلا لأن الموجود لا بد أن يقيد[١٠١٦] بالإمكان ثم بالجوهرية حتى يعرضه مفهوم العقل ثم عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الإلهى و معلوم أن التخصصات فيها أو فرد موضوعات سائر العلوم مطالب هنا بل أن لا يتقيد بالتجسم و التقدر و التكثر لأنها هى التى يفصل العلم عن الإلهى كما أن فى عالم العين ما هو مناط السوائية و البينونة عن حضرة الحق سبحانه و تعالى هو التجسم و التغير و التبدل و التقدر و هذه هى الغواسق و مناط التفرقة و الغيبة، لا مثل الإمكان الذاتى الاعتبارى و الجوهرية و العقلية فإن العقول من صقع الربوبية باقية ببقائه لا بإبقائه موجودة بوجوده لا بإيجاده و المراد بالطبيعة التجسم و التغير و بالرياضية التعدد بالأعداد المادية و التقدر.

قوله (ص 14، س 12): «كما فى ساير العلوم ...»

إن قلت: لفظ" سائر" مع صيغة الجمع المعرف باللام يدلان على أنه لا تخصيص للتخصص الطبيعى و التعليمى بالحكمة الطبيعية و الرياضية بل يشمل جميع العلوم- العقلية و النقلية و كيف وجهه؟.

قلت: وجهه أن مطالبها أيضا تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى و التعليمى فإن أحوال الكلمة و الكلام بأية حيثية يصيران موضوعا لعلوم كثيرة، أحوال- الموجود الطبيعى و كذا أحوال الموجودات الجسمانية المتحركة لأخرى، لأنها العارضة لموجودات عالم الطبيعة و فى الحقيقة العلوم" إلهى" و" رياضى" و

" طبيعى" و ما ثم" رابع" و إن لم تسم بهذه الأسماء لأن العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الأشباح و عالم الأجسام المادية على أن كثيرا من العلوم علوم آلية لا أصالية فكانت خارجة.

[1016] (1)- لا بد ان يتقيد ... آ، ق

ثم إن الشيخ فى إلهيات الشفاء[1017] زاد قوله:" أو خلقيا أو غير ذلک" و المصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فإن مطالب حكمة تهذيب الأخلاق أحوال الموجود الطبيعى الذى هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة و من هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعى أيضا.

قوله (ص 14، س 15): «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات ...»

إشارة إلى موضوع الطبيعى أنه الجسم من حيث الحركة و المراد: الحركة بالمعنى الأعم و إلا لخرج مباحث الكون و الفساد و الانقلابات عن الطبيعى لأنها عند القوم دفعية لإنكارهم الحركة الجوهرية و لذا بدله بعضهم بالجسم بما هو واقع فى التغير.

ثم إن" قوله من باب الحركات ..." إشارة إلى طريقة المصنف" قدس سره" من سيلان الطبيعة، فإن التجدد و السيلان فى مقام ذاتها الوجودية لا فى مقام أعراضها و صفاتها فهى نفس الحركة لا ذات ثبت لها الحركة و قوله أو المتحركات إشارة إلى طريقة القوم.

أما إطلاق المقدار على الكم المنفصل من باب التغليب أو المنفصلات عطف على نفس" المقادير" و هذا إشارة إلى موضوعات الرياضيات الأربعة فالمتصلات إن أخذت" مجردة" فموضوع" الهندسة" و إن أخذت مع مادة الأجرام العلوية و السفلية فموضوع الهيئة، و إن أخذت متحركة فموضوع" الهيئة" و إن أخذت ساكنة فموضوع" الهندسة" و المنفصلات إن أخذت فى المادة الصوتية فموضوع" الموسيقى" و إن

أخذت مجردة عنها فموضوع" الحساب" و إن أخذت مع نسب تأليفية فموضوع" الموسيقى" و إلا فموضوع" الحساب".

قوله (ص 15، س 12): «من الله تعالى الى آخره ...»

عبارات أخرى على سبيل اللف و النشر فالمراد بالملائكة حقائقهم و رقائقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و أشباحهم لتوصيفه" الملكوت" بالأعلى و الأسفل و المراد بالكتب أعم من" التدوينى" و" التكوينى"، الآفاقى و الأنفسى و عرشيتها النفوس" السماوية" و أهل سفارته و رسالته هم العقول الكلية التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما أن العقول الباديات فاتحته و حق الإيمان بهم الإيقان بظاهرهم و باطنهم جميعا و التخلق بأخلاقهم بل بأخلاق الله تعالى.

[1017] (1)- الهيات الشفا المقالة الاولى الفصل الثانى ط قاهره 1380 ه ق، ص 13 س 19

قوله (ص 15، س 17): «و هى له كالعوارض ...»

إن قلت: مقابلته مع الأقسام الآخر من المطالب و المحمولات لهذا العلم، تستدعى أن لا تكون تلك من العوارض مع أن كل ما يبحث فى هذا العلم لا بد أن يكون من عوارض الموجود المطلق.

قلت: المراد هنا عوارض مخصوصة أشبه بصفات الأشياء و أدخل فى العروض فإن الأمور العامة مفاهيم كلية فكأنه" قدس سره" قال: العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود، إما ذوات و إما نعوت و الذوات إما المقولات العشر و موضوعات سائر العلوم و هى كالأنواع له لكونها ذواتا و إما أسباب قصوى و النعوت هى كالعرضيات أى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها و نظائرها و هذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ.

قوله (ص 16، س 7): «اذ الوجود او الموجود الى آخره ...»

لأن الوجود مقدم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم فى الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالإطلاق.

قوله (ص 16، س 11): «لها وحدة عمومية ...»

أى لها وحدة حقة حقيقية لا وحدة عددية كوحدة المحدودات.

قوله (ص 16، س 13): «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر ...»

أى إن أريد مفهوم المتقدم و أمثاله كان من اللواحق للأصل المحفوظ فى مراتب الوجود و إن أريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا و كذا لأن لحقيقة الوجود عرضا عريضا بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الأفرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة، مرهونة بالتقدم و لا بالتأخر و لا بالشدة و لا بالضعف و غيرها.

قوله (ص 17، س 1): «فيصدق ...» «يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ...

و لذا يقال: كلما صح على الفرد صح على الطبيعة بل صحة شىء على الفرد عين الصحة على الطبيعة لأن وجودهما واحد و الحق فى وجود الكلى الطبيعى أنه موجود بعين وجود أشخاصه لأنه اللابشرطية الشامل للماهية" المطلقة" و" المخلوطة" و" المجردة".

قوله (ص 17، س 5): «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق ...»

أى: المفهوم العام البديهى و المطلق المفهومى. و فيه أنه لا يليق أن يكون موضوعا للحكمة الباحثة عن الحقائق و لو كان وجها و عنوانا و آلة للحاظ حقيقة الوجود- الواحدة البسيطة النورية الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب- الوجود، ففى الوجود المعلولى معلول بالعرض و فى العلى علة بالعرض أى:

منشأ انتزاعه كذا و كذا فليس معلولا بقول مطلق مع أنه بما هو مفهوم دون المعلولية إذ ليس عرضيا بمعنى المحمول بالضميمة و هذا ما أشار إليه المصنف قدس سره بقوله

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 405

" فكأنه" إلى آخره.

قوله (ص 17، س 12): «بل الوجه كمامر ...»

من أن الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق و إذا كان لمرتبة منها علة يصدق أن لحقيقة الوجود علة إذ كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة.

قوله (ص 17، س 21): «لكنه ليس كذلک ...»

لا، لأن المطلق لا يبقى وراءه جسم حتى يكون فاعلا له مثلا حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم و الجسمانى بمدخلية الوضع و الوضع بالنسبة إلى المعدوم لا يتصور و الجسم بما هو جسم غير مشكك و غاية الشيء لا بد أن يكون كمالا بخلاف الوجود إذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخا واحدا و كل من الهيولى و الصورة ليس جسما فيبحث عن مبادى الجسم فى العلم الذى يفتقر إليه جميع العلوم و له الرئاسة الكبرى و السيدودة العظمى.

[الإشراق الحادى عشر فى تعريف الأمور العامة المبحوث عنها فى إحدى الفلسفتين الإلهيتين و الإشارة إلى اضطراب كلام المتأخرين فى تعريفها]

قوله (ص 18، س 5): «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول إيماء إلى عدم الفرق بين التقريرين إذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظرية إلى الإلهى و الرياضى و الطبيعى التجرد عن المادة أو عدمه فى الوجود و التعقل جمعا و فرادى بالنسبة إلى الموضوع و قد يعتبران بالنسبة إلى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الإشارات و وفق بينهما بأن المراد بالموضوع الموضوع من حيث إنه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول.

قوله (ص 18، س 6): «و ضرب منها معان ... الى آخره»

كالوحدة و الهوية و العلية و المعلولية و نحوها و هذا الضربان إشارة إلى- التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور إذ بعد ما يقال إن البحث عن الأمور المجردة عن المادة خارجا و ذهنا يقال إن الأمور المجردة إما بشرط التجرد كالواجب تعالى و العقول المفارقة فالبحث منها هو الإلهى بالمعنى الأخص و إما لا بشرط التجرد و المقارنة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 406

كالوحدة و الكثرة و العلية و المعلولية و غيرها فالبحث عنها هو الأمور العامة من- الإلهى الأعم و لذا قيد المصنف" قدس سره" عوارض الموجود فى تعريف الأمور العامة بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر و الأعراض فإنها المقاصد الخاصة من الإلهى الأعم لا المقاصد العامة منه و المراد بالمعانى المفهومات و الصفات عوارض غير متأخرة فى الوجود و هى التى لا يبقى فى طرف العارض إلا شيئية المفهوم كالوحدة و الهوية و القدم و الحدوث و الوجوب و الإمكان و غيرها من عوارض الوجود و أما الجواهر و الأعراض جنسياتها و نوعياتها فهى ذوات خاصة خارجة من التعريف و سمى الإلهى الأعم بالفلسفة لأن الفلسفة ترجمتها التشبه بالإله أى التخلق بأخلاق الله علما و عملا و بالأولى لأنها العلم بأول الأمور و هو الوجود و لأنها متقدمة على الفلسفة الوسطى و السفلى و هما الرياضى و الطبيعى.

قوله (ص 18، س 12): «فانتقض بدخول الكم المتصل ...»

تخصيص انتقاض الطرد بأحدهما و العكس بالآخر مع جريان كل فى كل للاعتماد على تنبه الفطن و إجرائه ما بحسب الطرد فى موضع العكس و العكس فى موضع الطرد.

قوله (ص 19، س 3): «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى ...»

فإن الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هو اللاوجوب سلب ضرورة- الطرف الموافق و هو ليس من المقاصد العلمية نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها و الإمكان سلب ضرورة الطرفين و مقابله و هو اللاإمكان ضرورة الطرفين و هو غير مبحوث عنه.

قوله (ص 19، س 6): «و ما فى حكمها ...»

أى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى و الإمكانى و نحوهما و إنما جعلوها مشتقات

و ما فى حكمها لأن المطالب لا بد أن تحمل على موضوعات المسائل و عندهم المبادى كالوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث و التقدم و التأخر و نحوهما لا تحمل فالمسألة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث و متقدم و متأخر و هكذا و التحمل فيه أنه لا فرق بين المشتق و مبدئه إلا باعتبار الأخذ لا بشرط شىء و بشرط لا شىء فالوجوب و الإمكان إن أخذا لا بشرط يحملان و إن أخذا بشرط لا لا يحملان بل- المشتق منهما إن أخذ بشرط لا لم يحمل.

قوله (ص 19، س 9): «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ...»

فإنه إذا كان سلبا مطلقا شمل الكل حتى الواجب و العقول لأنها لا تحترق و لا تلتئم إلا أنه لا يتعلق به غرض علمى لأنه حيث لا يستدعى وجود الموضوع يصدق على المعدوم المطلق فلا يمكن أن يبحث عنها فى العلم الأعلى لأنه أعم من موضوعه الذى هو الموجود المطلق فلا يكون عرضا ذاتيا و إذا كان أعم من موضوعه فكيف لا يكون أعم من موضوعات سائر العلوم التى هى بالنسبة إلى العلم الأعلى متداخلة و إذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع أفراد الموجود مع مقابله لأن الخرق فى الجسم العنصرى و عدمه الشأنى فى الجسم الفلكى و لا يصدق على المجرد مثلا و التمحل فيه أن بيان المراد لا يدفع الإيراد.

قوله (ص 19، س 10): «تقابل بالعرض ...»

إذ بين الممتنع العدم و اللاممتنع العدم أو العلة و المعلول تقابل بالذات و فى- الوحدة و الكثرة باعتبار العادية و المعدودية و المكيلية و المكيالية و قد يقال المراد بالمقابل للشىء ما يجعل قرينا له فى عنوانات المباحث كما يقال فى الوجوب و الإمكان و القدم و الحدوث و العلة و المعلول و نحو ذلك.

قوله (ص 19، س 15): «و قد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول ... الى آخره»

إنما فسروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول أعم من الثانى فلا يخرج مثل الوحدة و الشيئية و الإمكان و غيرها من العوارض العقلية التى ليست ضمائم للموجود و الأولى فى تفسير العرض الذاتى أن يقال هو العارض الذى لا يكون له واسطة فى العروض و إن كان له واسطة فى الثبوت و بعبارة أخرى ما يقال له عند أهل العربية الوصف بحال الشىء لا الوصف بحال متعلق الشىء فيكون حاله و وصفه بالحقيقة بلا شائبة مجاوز و لا يعتبر المساواة و لا يمانعه الأخصية فعوارض العقول مثلا عوارض الموجود المطلق الذى هو موضوع العلم الأعلى بالحقيقة و إن كانت أخص من الموجود المطلق و السبب فى ذلك أن الأعم و الأخص إذا أخذا لا بشرط كان أحدهما عين الآخر و عوارض أحدهما عين عوارض الآخر فالجنس و الفصل إذا أخذا لا بشرط كانا متحدين و حكم أحدهما حكم الآخر بخلاف ما إذا أخذا بشرط لا فالجنس و الفصل فى المركبات و من هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة سيما العام و الخاص و المطلق و المقيد المستعملة فى الوجود الحقيقى سيما المقيد و الخاص الذى من صقع المطلق و أحكامه السوائية فيه مستهلكة كما مر و يمكن إرجاع التفسير المشهور إلى ما ذكرنا بأن يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العلية و الاقتضاء حتى يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلة و كلما وجد المقتضى وجد المقتضى فكيف يكون العرض الذاتى أخص بل المراد نفى الواسطة فى العروض و هذا كقولهم الواجب تعالى هو الموجود لذاته أى لا لغيره و إلا لزم تعليل الشىء بنفسه لأنه بحت الوجود و صرف النور و أن مرادهم بالأمر المساوى المساوق فى الوجود و المصداق بحيث يكون الاثنينية بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة و الوجود فإذا عرض عدم الانقسام لأجل الوحدة كان عرضا ذاتيا و كذا إذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل

التشخص الذى هو عين الوجود الحقيقى لأن هذا و أمثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوى بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق و لكن كان لهما حيثيتان تقييديتان انضماميتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوى عرضا غريبا كاللاحق لأمر أعم أو أمر أخص.[1018] قوله (ص 19، س 17): «لما راوا انه قديبحث فى العلوم»

[1018] (1)- اعلم انه بناءا على مشرب صدر المتالهين موضوع الحكمة هو الموجود و قد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقى هو الوجود على اى تقدير ليس المراد هيهنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقايق الخاريجة كمباحث العلة و المعلول و الحدوث و القدم و ساير مباحث الحكمة الالهية و ان البحث عن المفاهيم ليس شأن الحكيم الالهى. ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنوانا يندفع الاشكالات لان البحث عن المافهيم ليس شأن الحكيم الالهى. ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنوانا يندفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصداق. تحقيق الكلام ان موضوع الفسلفة الاولى عبارة عن الحقيقة- الوجود الماخوذ لا بشرط و المراد من اللا بشرطية هى اللابشرط المقسمى السارى فى جميع الحقايق حتى المفهوم الذهنى و المفاهيم العدمية و ما لا يحصل فى الذهن هو صرف الطبيعة و ما يحصل هو المفهوم الحاكى عن- الخارج الذى كان شأن من شئون الطبيعة و المراد من اولية الارتسام ان حقيقة الوجود اذا تجلى فى الذهن و امتجلى منه اول المفاهيم تصورا ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحايق خارجا و اظهرها تحققا حيث لا اظهر منه فى العالم و به يظهر المفاهيم و المصاديق و هو عين كلشى و وسع

العرض الذاتى لأصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلا قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب إلى آخر و العرض الذاتى لنوع من أعراضه الذاتية كالأضواء الكوكبية مهيجة للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكائن ينحل.

قوله (ص 19، س 19): «» فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة بأن المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه و عوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه إلى غير ذلك من موضوعات المسائل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 410

و بالجملة المراد بالذاتية و المساواة هى بالنسبة إلى موضوع المسألة لا موضوع العلم.

قوله (ص 20، س 5): «» كون ذاتى النوع ذات- الجنس أو غريب الجنس باعتبار أخذ الجنس بالنسبة إلى النوع لا بشرط و بشرط لا.

إن قلت: الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لأنه جزؤه.

قلت: لا فإنه إذا عرض شيء للنوع لأمر أعم فهو غريب من النوع و إذا أخذ الجنس مع ذلك الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض ذاتى للجنس سواء كان ذلك الأمر مساويا للجنس أم لا.

قوله (ص 21، س 7): «» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتى هو العرض الأولى و هو ما كان قسمة المعروض إليه و إلى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود إلى الواجب و الممكن و القديم و الحادث و العلة و المعلول و نحو ذلك لا إلى مثل الحار و البارد و الأبيض و الأسود و نحو ذلك وجه التعريض أنه لا عبرة بالاستيفاء و عدمه فإن الجوهر و العرض مثلا من الأعراض الأولية للموجود و ليست قسمته إليهما مستوفاة و الحار و اللاحار بالسلب المطلق ليسا من الأعراض الأولية للموجود و قسمته إليهما مستوفاة.

قوله (ص 20، س 10): «و ما اظهر لک الى آخره ...»

إنما أعاد حكم الفصل و الجنس لوجوه: أحدها: أن يمثل له و ثانيها أن يكون تمهيدا لقول الشيخ حيث وقع فى كلامه. و ثالثها أن يكون أطبق بعوارض الوجود الموضوع للإلهى فإن عوارضه ليست ضمائم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير

كل شى و لا يشذ عنه شى من الاشياء و المراد من بداهة الحقيقة انها اذا تنزيل وتجلى فى مرتبة الذهن فى كسوة المفهوم الحاكى عن مقام اطلاقه و مرتبه ارساله لا يحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر و قد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار و تعليقتنا على كتاب شرح الهداية الابهرى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 411

متأخرة فى الوجود كما مر و الجنس و الفصل فى البسائط كذلک بخلافهما فى المركبات إذ يؤخذان مادة و صورة، فيوهم الانضمام.

قوله (ص 20، س 13): «لا قبلها ...»

و إلا تسلسل حتى ينتهى إلى ما يعرض لذات الجنس مع كونه أخص.

قوله (ص 20، س 18): «و لست ادرى اى تناقض فيه ...»

أقول حكمهم بالتناقض لأجل أنهم صرحوا بأن اللاحق لأمر أخص عرض غريب ثم تمثيلهم العرض الذاتى الشامل (إلى آخره) يدل على أن كل واحد من الاستقامة و الانحناء ليس بشامل، لا أن كل واحد منهما ليس عرضا ذاتيا فكل واحد ذاتى و إن كان أخص، و أما تصريحهم بالغرابة فى اللاحق لأمر أخص لا فى اللاحق الأخص فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فإنه لما فهم التعليل من قولهم: العرض الذاتى ما يلحق الشيء لذاته و الأخص لا يكون معلولا لذات الأعم للتخالف لا جرم حكم بالتناقض لاشتراک علة الغرابة فى العارض الأخص و العارض لأمر أخص. و أما قوله" قدس سره": سوى أنهم إلى آخره فإن أرجع الضمير إلى الشيخ و الراسخين فكفى هذا التوهم فى قدحهم فإنه إثم عظيم و الحال أن كلامه دل على أنهم بلغوا إلى ما بلغ" قدس سره" و هؤلاء المستصعبون لم يصلوا إلى مرامهم و إن أرجع الضمير إلى هؤلاء و يكون الاستثناء منقطعا أى لا تناقض سوى أنكم سائت أفهامكم و اعوجت قرائحكم فحكمتم بأن: مثل الاستقامة ... فيرد عليه أنهم ما حكموا بذلک بل هذا الحكم فى كلام الشيخ و الراسخين و تمثيلهم، إلا أن يقال ذلک الحكم وقع فى كلام هؤلاء أيضا فى كتبهم.

[الإشراق الثانى عشر فى الإشارة إلى المقولات و أحوالها]

قوله (ص 21، س 5): «و الموجود بالذات ...»

احتراز عن الموجود بالعرض كالأبيض المشهورى الذى بمعنى الجسم له البياض

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 412

فإنه ليس موجودا حقيقيا مؤديا تركيبه إلى الوحدة فليس المجموع من العاج و البياض جوهرا و لا عرضا لاعتباريته و أما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، و كذا البياض عرض ثم جعل الموجود مقسما

للجوهر و العرض مع أن المناسب أن يقال: الموجود إما واجب و إما ممكن و الممكن إما جوهر و إما عرض و أن استعمال كلمة إما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة- الحقيقية أو لمنع الخلو لأن بناء التقاسيم على الحصر و الضبط و لا يتمشى ذلک بمنع الجمع إنما هو باعتبار أن المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود و الواجب تعالى ليس له ذات و وجود زائد عليها لأن ماهيته إنيته.

قوله (ص 21، س 11): «بوجه ...»

أى إن أخذ الموضوع فى تعريف الضد لا إن أخذ المحل فيه.

قوله (ص 21، س 12): «و انه المقصود ...»

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما أن أعراضه[1019] آيات صفاته فكما أن- الكل عبارات و هو المعنى و كل إلى ذاک الجمال يشير كذلک فى جوهر العالم و أعراضه و كما أن الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلک جوهر العالم لا ينال بالمشاعر، بل ما ينال بها إنما هى الأعراض.

قوله (ص 21، س 14): «و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت و التابعية فى الاشارة ...»

إما فساد الأول فلأنه إن أريد بالنعت المحمول مواطاة لم ينعكس لخروج

الأعراض جميعا لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا إنما المحمول هو العرضى و إن أريد المحمول اشتقاقا لم يطرد لصدقه على الكون فى المكان كالأرض مشجرة و الفلک مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجعلى تكلف مع أنه لا يفيد أصلا إذا حمل بتخلل ذو، مثل ذو شجر و ذو كوكب، و أما فساد الأخيرين فلورود النقض عليهما بأحوال المجردات كالكيفيات النفسانية، و التعميم بقولهم تقديرا أو تحقيقا تكلف قوله (ص 21، س 16): «فالموضوع من جملة المشخصات ...»

[1019] (1)- و اعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى و الاعراض عن صفاته و الذات المأخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم و المصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلا فى الاسفار فصول العرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى و كذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق و الحاكى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته و ما هو يحكى عن صافته الاعراض و الهيئات التى احاطت الجواهر فالجوهر متبوع و العرض تابع و هذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احدية الوجود متبوع و الاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدى

تفریع على التعریف العرشى لأنه حینئذ یكون الموضوع داخلا فى قوام وجود العرض و الوجود هو التشخص.

قوله (ص 21، س 18): «و الجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»

إن قلت: أرادوا بالأبعاد الخطوط الثلاثیة المتقاطعة على زوایا قوائم و هذه لیست موجودة للكرة.

قلت: كلمة اللام للارتباط و النسبة، و لو بنحو الإمكان و القوة لا لمجرد الوجدان و الفعلیة، على أن القضیة مطلقة لا موجهة، فالجسم جوهر له تصحح فرض الخطوط الموصوفة.

إن قلت: لیس المراد الخطوط، بل الامتداد الجوهرى و تمادى الجسم فى- الجهات.

قلت: أولا إن البعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصیة. و ثانیا: إن قابل الأبعاد بهذا المعنى هو الهیولى لا الجسم و أما قوله" متصلة" ففیه إشارة إلى عدم تركب الجسم من الجواهر الفردة لأنه إذا كان- الجسم ذا مفاصل كان الخط المفروض فیه أیضا نقاطا عرضیة مترتبة كما قال الشیخ فى الرسالة العلائیة:" جسم در حد ذات خود پیوسته است كه اگر گسسته بودى

قابل ابعاد نبودى".

قوله (ص 21، س 17): «لا ستحالة الجزء ...»

أى لو تحقق الجزء لما تركب الجسم من الهیولى و الصورة إما لإنكارهم- الصورة الامتدادیة لأن الصورة عندهم هى التألیف القائم بالأجزاء و إما لإنكارهم الهیولى التى هى أبسط من الصورة الجسمیة اكتفاء بالأجزاء عنها فإن الأجزاء عندهم مادة الجسم.

قوله (ص 21، س 18): «لقبولها الانفصال ...»

إشارة إلى دلیل الفصل و الوصل المثبت للهیولى كما أومى خفیا إلى دلیل القوة و الفعل أخیرا. تقریره: أن الفریقین الإشراقیة و المشائیة كلاهما متفق على أن الجسم قابل للانفصال و معلوم أن الشی‏ء لا یقبل مقابله، إذ القابل و المقبول لا بد أن یجتمعا معا و المقابل یطرد المقابل الآخر و ذلك كما لا یقبل البیاض السواد و اللابیاض و لا الوجود العدم بل الجسم فى الأول و الماهیة فى الثانى یقبل المقابلین، فلو كان تمام ذات الجسم هو الاتصال أى الامتداد الجوهرى، و لم یكن فیه هیولى لم یقبل الانفصال و التالى باطل فكذا المقدم،

بخلاف ما إذا كان فيه هيولى فإنه يرد عليها حينئذ الاتصال و الانفصال لكونها غير مرهونة بشيء منها حيث إنهما اللاتعين[1020] بحسب الفعليات الصورية فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى[1021] الذهنى أعنى الماهية المطلقة و الطبيعة اللابشرطية التى يجتمع مع ألف شرط.

تقرير آخر: أن الانفصال طارد للاتصال و محدث لمتصلين آخرين و الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية، فيلزم إعدام هوية واحدة و إحداث هويتين

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 415

آخريين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطا بخلاف ما إذا قلنا بالهيولى إذ لم يكن حينئذ إعداما للجسم بالمرة و إحداثا لجسمين بالكلية من كتم العدم.

قوله (ص 21، س 20): «لعدم تصور انفكاک احديهما عن الاخرى ...»

لعلک تستشكل عدم التصور إذ الانفكاک متصور، لكنى أرفع الإشكال أما أولا فلأن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان. و أما ثانيا فأقول: لا يتصور- الهيولى منفكة عن الصورة لأنک إذا تخيلتها مجردة عن الصورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة، و لا محالة معها جهات، و وضع و مكان، و كلها من لوازم الجسمية و لو تخيلتها نقطة أو خطا أو سطحا فهى لا يتخيل" بشرط لا" إذ النقطة يتخيل معها جزء من الخط و الخط يتخيل معه يسير من السطح و السطح يتخيل معه شي‌ء من الجسم، و أما الصورة الجسمية فلا محالة لها شكل و حصوله لها بفصل أو وصل و بالجملة انفعال، و كلها من لواحق الهيولى و أيضا إما متحركة و الحركة أمر بين صرافة القوة و محوضة الفعل و معرفة بخروج الشي‌ء من القوة إلى الفعل تدريجا و إما ساكنة، و السكون عدم الحركة عن قابل لها و القوة شأن الهيولى إن قلت: أعقل الهيولى و الصورة مفردة و إن لم أتخيل كذلک. قلت: تعقلک مشوب بالتخيل.[1022] قوله (ص 22، س 2): «و اما الصورة. ففى البقاء ...»

لأنها نوع منتشر الأفراد و كل نوع منتشر الأفراد إنما يحفظ بتعاقب الأشخاص فالصورة فى البقاء تحتاج إلى الأشخاص و كثرة الأشخاص لنوع إنما هى بالفک و الفصل و الانفعال و الحدوث و الزوال، و كل ذلک من لوازم الهيولى المشتركة، و لذلک لا شي‌ء من الفلک و الفلكى منتشر الأفراد لأنهما لا يقبلان الفک و الفتق و هذا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 416

1020 (1)- حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية ... آ، ق

1021 (2)- كالقابل العقلى الذهنى ... آ، ق

1022 (1)- كما ان التعقل قد يكون مشوبا بالتوهم و الواهمة تقيم مقام العقل

أحد البيانين فى احتياج الصورة المطلقة إلى الهيولى.

و البيان الآخر كما أشار إليه بقوله: فالصورة بوحدتها العمومية (إلى آخره) أن الصورة محتاجة إلى الهيولى فى التشخص فإن الصورة فى لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة إلى الهيولى إذ الانفعالات واردة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح و التخصيص بلا مخصص على واهب الصور على المواد فيقال: لم أفيضت منه هذه- الصورة دون تلك مع أن نسبته إلى الكل على السواء. فيجاب: بأن تعين الصورة من قبل استعداد المادة أى المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة و المصورة بالأخرى، آخر و إذا نقل الكلام إلى تعيين الصورتين السابقتين، فالجواب الجواب، و هكذا، و لا يلزم التسلسل المحال[١٠٢٣] لأنه تعاقبى يبتنى على جوازه عدم انقطاع فيض الله و انبتات سيبه، و دوام تكلمه، وجوده و إنارته فالمراد بالتشخص فى هذا المقام ليس الوجود، بل أمارات التشخص و لذا قد يعبر بالتشكل و أما الهيولى فهى محتاجة فى الوجود إلى الصورة المطلقة و ذاتها و حقيقتها أى الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكلية، و لا الفرد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بأن الكلى و المبهم لا وجود لهما إلا بالفرد و المعين، بل المراد بالصورة هى الصورة الدهرية التى فى الزمانيات كالحركة التوسطية بالنسبة إلى القطعية و الآن السيال بالنسبة إلى الزمان.

قوله (ص 22، س 3): «و لو بامكان الوقوعى ...»

كونه فردا خفيا إنما هو بالنسبة إلى هيولى العناصر لأنها غير متقومة بالاتصال حتى لا تقبل الانفصال و الانفكاك الخارجى و الفرد الجلى هو الإمكان الذاتى بالنسبة إلى

هيولى الأفلاك، إذ الممكن الوقوعى ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة أخرى ما لا يأبى أوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه، و يفترق الذاتى و الوقوعى فى مثل عدم العقل الأول الممكن ذاتا بالنسبة إلى ماهيته لا وقوعا لإباء سرمدية الواجب- الفياض تعالى عن وقوعه، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الانفصال و الاتصال و نحوهما إمكانا ذاتيا و وقوعيا ففى هيولى الأفلاك يمكن ذلك إمكانا ذاتيا و لو بالنسبة إلى صورتها الجسمية لا وقوعيا، لإباء صورتها النوعية و طبيعتها الخامسة عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها.

1023 (1)- و الشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فى العلل الاعداية و براهين التسلسل تبطل التسلسل الواقع فى سلسلة العلل المفيضة للوجود لا العلل المعدة التى تصير بها القوابل مستعدة

قوله (ص 22، س 3): «فهاهنا مقيم ثالث ...»

إشارة إلى عدم كفاية الصورة العلية الهيولى كما اشتهر أنها شريكة العلة للهيولى بيان ذلك: أن تأثير الجسم و الجسمانى بمدخلية الوضع و الوضع بالنسبة إلى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعية بذاتها، سيما و لم يوجد بعد، و المعدوم لا وضع له و إليه، بخلاف المفارق إذ لا حاجة له إلى الوضع بالنسبة إلى ما يتأثر منه فإنه متساوى النسبة إلى الكل، و ذوات الأوضاع بالنسبة إليه غير وضعية، فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر بإقامة صورة بعد صورة فيها كمن يقيم" فسطاطا" بدعائم خشبية و حجرية، و حديدية و نحوها على البدل، فالواحد بالعدد الذى هو- الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق و واحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة الموجودة فى أية صورة كانت.

قوله (ص 22، س 7): «بحسب نوعها او جنسها ...»

أو جنسها. أى القريب أو المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر إلى الآخر من أقسام الكيف كحركة الملون إلى الشفاف و أما تبدل الجنس الأعلى فكتبدل- الكيفيات النفسانية إلى ما هى كأحوال المفارقات المحضة كما يرى المصنف" قدس

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 418

سره" من تحول النفس إلى العقل الفعال بالحركات الجوهرية و العقل الفعال و صفاته عنده" قدس سره" بلا ماهية.[1024] قوله (ص 22، س 9): «و مجموع الاعراض عرض ...»

رد على ما نسب إلى النظام فى المشهور و الحق أنه قول ضرار المتكلم من أن الجسم حصل من تراكم الأعراض و تكاثفها فمادة الجسم عنده عرض لا جوهر.

قوله (ص 22، س 12): «او بالقوة ...»

[1024] (1)- نفى الماهية عن غير الحق و الوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية و المبانى الكشفية و كل ممكن له تعين و التعين عين الماهية أو لازمها و الوجود اذا لم يكن صرفا فلا محالة يقبل الحد و كل حد وجودى منشاء لا نتزاع ماهية كلية يمبر عنها بالعين الثابت فى لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفى الحد عنه و لذا قيل: عين الثابت من الممكن لا يزيل عنه و هذا لا ينافى فناء العقول بحسب انياتهم فى الحق الاول:

سيه روئى ز ممكن در دو عالم | جدا هرگز نشد و الله اعلم

كتطبيق الخط المنحنى على المستقيم و السطح المستدير على المستوى.

قوله (ص 22، س 14): «و اما العدد، فكل نوع اقل موجود فى الاكثر ...»

إن قلت: التحقيق أن العدم متقوم بالوحدات لا بالأعداد و إلا لزم الترجيح من غير مرجح و لزم التكرر فى المقوم المستلزم للغناء منه.

قلت: الأعداد التى تحت عدد و إن[1025] ليس مقوما له، إلا أنه من اللوازم المنبعثة عن حاق ذات الملزوم القريبة من المقومات، و عليه بناء كثير من مسائل الحساب و لذا قال الشيخ الرئيس:" من اللوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم و التعريف بها ليس أقل من التعريف بالذاتيات".[1026] قوله (ص 23، س 2): «و تسمى انفعالات ...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ و الثبات فى المحل شديدة الشبة بمقولة أن ينفعل،

حيث إنه تأثر تدريجى أطلق عليها اللفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون" زيادة- المبانى تدل على زيادة المعانى" زيد فى قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالانفعالى و الانفعال فى الأجسام كالملكة و الحال فى النفوس.

قوله (ص 23، س 11): «حاصلة من فعل الثلاث فى مثلها ...»

أى من فعل الحرارة و البرودة و المعتدل بينهما فى المادة اللطيفة و الغليظة و المعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات إذ من فوائدها معرفة كيفيات الأغذية و الأدوية لأنها إحدى الطرق الموصلة إليها ركبت تركيبا من الحروف المقطعة تسهيلا للحفظ بقولى:

"حل حرافت حغ، مرارت، شور حم — بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم

مل دسم، مغ خلو باشد، مم تفه — طعمها زين جمله آمد ملتئم"

[1025] (2)- و ان لم يكن مقوما ... آ، ق

[1026] (3)- الهيات الشفاء، طبعة الحجرية ط 1206 ه ص 425

قوله (ص 23، س 13): «كالاستقامة والاستدارة ...»

قد مر نقلا من الشيخ و غيره: أن الاستقامة مثلا فصل للخط و إذا كان كذلک فكيف يكون كيفا مختصا بالكم لأن الكيف مقولة أخرى و العروض لا بد أن يكون عروضا خارجيا، و القيام كقيام العرض بالعرض حيث إنهما ماهيتان تامتان و الجنس و الفصل ماهيتان ناقصتان، حيث إن كلا منهما بعض الماهية و النوع ماهية تامة و عروض أحدهما للآخر ليس عروضا خارجيا، لأن وجودهما واحد و جعلهما واحد و العروض، عروض الماهية لا عروض الوجود، ففى هذين الحكمين منهم تهافت.

لأنها عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطين بنقطة و أما عند- قوله (ص 23، س 13): «و الزاوية منها عند الطبيعيين ...»

المهندسين فهى من الكم لا الكيف المختص بالكم فهى عندهم سطح أحاط به خطان متقاطعتان بنقطة، و لذا فالزاوية عندهم تقبل القسمة و أما الكيف فمعلوم أنه لا

يقتضى قسمة و لا نسبة و الشكل أيضا عند الطبيعيين هيئة إحاطة حد أو حدود بالمقدار و المهندس عرفه بما أحاط به حد أو حدود" و السلام و الإكرام".

قوله (ص 23، س 16): «والاين»

و هو نسبة الجسم إلى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لأن الأين هيئة ملزومة للنسبة المخصوصة و ليس نفس النسبة و إن قد يعبر بالنسبة أو بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالأكوان الأربعة و قس عليه الكلام فى الوضع و المتى و الجدة و من المقررات: أن الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين ...

قوله (ص 23، س 19): «و يجب فيهما التكافؤ فى العدد ...»

هذا من باب الاكتفاء بالأدنى المفهوم منه، حكم الأعلى بالأولى. فمن- المقررات أنه: يجب فيها التكافؤ فى التحقق و التعقل و العدد.

قوله (ص 23، س 25): «سيما ما هو مبدء الكل ...»

أقول: كونه تعالى معروضا للإضافة هو المشهور، و الحق أنه لا إضافة مقولية لله تعالى بالنسبة إلى الأشياء و كيف يكون إضافة مقولية لموجود محيط لا ثانى له فى الوجود اللهم إلا لعنوانه بالنسبة إلى عنوانات الماهيات و الأعيان الثابتة[١٠٢٧] و كلها مفاهيم كلية لا حقائق خارجية، نعم له تعالى إضافة إشراقية هى الوجود المنبسط على كل بحسبه" اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ[١٠٢٨]" و هى متعالية عن المقولات محققة لها مبرزة لأحكامها و آثارها.

قوله (ص 23، س 21): «التدريجى ...»

هذا اللفظ فى الموضعين اختراج بفعل الله الذاتى فإنه ليس من مقولة أن يفعل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 421

لأنه الإبداع الذى هو إخراج من الليس المحض إلى الأيس دفعة واحدة سرمدية، و لا انفعال العقل الكلى فإنه ليس من مقولة أن ينفعل لأنه الابتداج الذى هو مطاوعة ماهية بمجرد إمكانه الذاتى فى قبول الوجود دفعة واحدة دهرية و لتطبيق عالمى اللفظ و المعنى عبروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدال على التجدد.

قوله (ص 24، س 2): «و متى ...»

و متى و هو نسبة الحركة على مذهبه" قدس سره" أو المتحرك على مذهب القوم إذ على الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة المتى هيئة محاطية المتحركات المستقيمة المنقطعة أو سيلانها المتناهى لقدر حركة الفلك و سيلانه فى الوضع الغير المتناهى.

قوله (ص 24، س 3): «لان معنى الحركة فى المقولة الى آخره ...»

فلا بد أن تكون قارة ممكنة الوقوع فى الآن، و يتم ماهيته فى الآن كالكيف و الأين و نحوهما، و الأمر التدريجى و الممتد السيال لا يسعه الآن، و من هنا لا يجوز الحركة فى الحركة و متى عنده" قدس سره" باعتبار طرفى نسبته تدريجى و عندهم باعتبار المنسوب إليه.

قوله (ص 24، س 3): «كالنقطة و الوحدة»

1027 (1)- و الحق أن الأعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات فى الوحداية بالفيض الاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق و الوجود المنبسط ظهور هذا الفيض

1028 (2)- س 24، ى 35.

أما الوحدة عنده" قدس سره" فلأنها الوجود الحقيقى و حقيقة الوجود الخارجة عن المقولات و أما النقطة فبناء على عدم عدها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد فى تعريف الكيف و لا، لا قسمة و هو مراد فى تعريف المصنف" قدس سره" أو خروجها باعتبار كونها عدمية، و الكيف هو الوجودى الذى يعقل (إلى آخره).

[الشاهد الثانى فى إثبات نحو آخر من الشهود يقال له الوجود الذهنى]

[الإشراق الأول فى الإشارة إلى نشئات الوجود]

قوله (ص 24، س 16): «كالصور التى يتوهمها الانسان»

و لهذا الطور أطوار و أنحاء من الكون بعضها أقوى من بعض بحسب الحس و الخيال و الوهم و العقل بالفعل، و العقل بالفعل التفصيلى و الإجمالى و العقول

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 422

الفعالة التى فى العائدات من السلسلة الصعودية، لكن لم يتعرض للمقولات التى فى أعلى مراتب الذهن و هو المدرك لإدراجها فى العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة[1029] أرباب الأنواع عن بعد عند المصنف" قدس سره" و اقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوى.

[الإشراق الثالث فى الإشارة إلى أصل يرتفع به كثير من الشبه الواردة على الوجود الذهنى]

قوله (ص 25، س 10): «لصحبة المادة ...»

اعلم أن النفس الناطقة لطيفة غاية اللطافة بأى شيء توجهت تصورت بصورته و تزيت بزيه و تخلفت بأخلاقه سيما مع المزاولة و المداومة فإذا أخلدت إلى أرض المادة و علائقها و ركنت إلى الطبيعة و لوازمها غلبت عليها أحكام المادة و الطبيعة من القوة و الاستعداد و التفرقة و الأبعاد و الدثور و الزوال، و إذا راودت عالم العقول و عاودت نشأت المفارقات مرة بعد أخرى و كرة غب أولى غلبت عليها أحكام- الوجوب و الفعلية و الثبات و النورية و تخلقت بأخلاق الله و اتصفت بصفات- الروحانيين و انقهرت فيها جهة التأثر و الانفعال و صار ديدنها الإبداع و الإنشاء و الفعال.

[1029] (1)- لائن التعقل بمشاهدة ... آ، ق. ليس كل تعقل بمشاهدة رب الانواع عن بعد، لان العاقل بعد الاستكمال و الاتصال التام و الاتحاد الكامل مع المدبر للانواع ربما يشاهد العقل فى موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره. ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد و شهود الكليات فى العقل شهودا ضعيفا محتملا كمشاهدة الانسان شجحا محسوسا فى هواء مغبر

آن بخاک اندر شد و کل خاک شد　　　وین نمک اندر شد و کل پاک شد

[1030] و السبب الآخر کون الصور المنشأة مرائی لحاظ الخارجیات المادیة و مرآة- اللحاظ بما هی مرآة اللحاظ لا وجود لها، و إنما هی منظور بها لا منظورا فیها و إن

کانت منظورا فیها قویت کما فی النوم و نحوه و عند أهل الله تعالی القادرین بقدرته المریدین بإرادته مشهور بمقام" کُنْ‌*" مأخوذا مما هو مأثور من غزوة تبوک.

قوله (ص 25، س 12): «و هو الفاعل ...»

و هو الفاعل فی عرف الإلهیین و هو المفید الموجود و المقوم بوجوده لوجود المعلول و یکون وجود المعلول بالنسبة إلی وجود العلة تعلقی الحقیقة استنادی الذات بل عین التعلق و الربط و النفس لمنشآتها هکذا ففاعلیتها لها أقوی و أتم من- الفاعل الطبیعی لأن الفاعل الطبیعی مبدأ الحرکة فإن البناء مثلا لم یوجد العناصر بل یحرک بشرکة العملة اللبنات و الأخشاب و الطین من موضع إلی موضع و البیت الذی فی خیالک توجده بشراشره من کتم العدم و أنت بوجودک مقوم وجوده.

قوله (ص 25، س 16): «ذاتا و صفة و فعلا ...»

أما ذاتا فلکونها بسیطة واحدة بالوحدة الحقة الظلیة کما أنه تعالی واحد بالوحدة الحقة الحقیقیة بل لا ماهیة لها أیضا عند المصنف" قدس سره" و کما أنه تعالی لیس داخلا فی العالم و لا خارجا عنه کذلک النفس لیست داخلة فی البدن و قواه و لیست خارجة عنها.

[1030] (2)- مثنوی ط میر خانی 1371 ه ق دفتر اول: ص 28

این هلیله پروریده در شکر　　　چاشنی تلخیش نبود دگر

و أما صفة فلأنها الحية العالمة القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمة و هكذا إلى آخر الأسماء الحسنى حاكية و مجلاة لكلها بنحو الظلية" أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّکَ کَيْفَ مَدَّ الظِّلَ[1031]" و أما فعلا فلأن لها أيضا الإبداع كما فى إدراكها الكليات و الاختراع كما فى إدراكها الخياليات و إنشائها المثل المعلقة و التكوين فى مقام فاعليتها بالقصد الحركات الاختيارية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 424

قوله (ص 26، س 7): «من لزوم صيرورة النفس ...»

و ذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولى لا الصدورى و إلا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدورا كما فى الدعاء" يا من كل شيء قائم بک" و كذا المحال من اجتماع النقيضين أو الضدين أو المثلين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام.

[الإشراق الرابع فى الإشارة إلى مسلک آخر فى إثبات الوجود الذهنى]

قوله (ص 26، س 13): «و هو ان لنا ان تأخذ من الاشخاص ...»

توضيحه أنا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلا و صرف الشيء ما هو مجرد عن جميع غرائبه و أجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه، و معلوم أنه لا ميز فى صرف- الشيء فإن الشيء لا يتثنى و لا يتكرر بنفسه، مثلا صرف البياض إذا أخذه العقل كان مجردا عن الغرائب التى هى الموضوعات من الثلج و العاج و القطن و غيرها و الأزمنة و الجهات و باقى العوارض و جامعا لجميع البياضات المتشتتة إذا الشيء لا يسلب عن نفسه، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحد لا تعدد فيه، إذ لو تعدد فإما باعتبار هذا الموضوع و ذاک أو باعتبار هذه الجهة و تلک أو بغير ذلک من اللواحق فلم يكن صرفا هذا خلف، فهذا البياض الواحد فى أى وعاء يكون و فى أى موطن يتحقق، و إذ ليس فى الخارج ففى الذهن.

قوله (ص 27، س 4): «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودک ...»

أى أصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهرية المتأصلة إلى المثل النورية، لأن هذه شهود تلک من بعد و أما مقصودک الأصلى فهو إجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لأن الصرف فى كل نوع درجة من الوجود- الجامع لكل وجود، وجود، من أفراد ذلک النوع مجردا عن غرائبه و له تعين نوعى و أما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل- وجود لا يتعين و غرائب الوجود

[1031] (1)- س 25 الفرقان آية 45.« كيف مدالظل ننقش اولياء است».

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه و أجانبه شيئيات الماهية و العدم بما" هى" بالحمل الأولى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشائع.

قوله (ص 27، س 16): «فوحدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية ...»

فلكل كلى عقلى بل مثال نورى مقام كثرة فى الوحدة و هو مقام وجدانه بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لأفراده و مقام وحدة فى الكثرة و هو كون هذه الوجودات الحسية و المثالية أشعة ذلك النور و كونها رقائق الحقيقة- العقلية.

[الإشراق الخامس فى أصل آخر يندفع به بعض الإشكالات]

قوله (ص 28، س 7): «و الا لأوجب عند تعقلنا شيئا ...»[1032]

بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهم المصادرة لأن المطلوب وحدة النفس و المأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول و أين أحدهما من الأخرى.

قوله (ص 28، س 7): «لكنه يلوح ...»

أما بعض إشارات الحكماء فهو أن العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة و المتقابلة كالبسائط و المركبات و الواجب و الممكن و القديم و الحادث و الوجود و العدم و الأنوار و الظلم إلى غير ذلك و هو بالوجود- البسيط الملزوم لهذه المفاهيم و الماهيات آية الوجود الواجب الملزوم للأسماء و الصفات و الأعيان الثابتات، و أما من آراء أهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الأضداد.

[الإشراق السادس فى أصل آخر نافع جدا]

قوله (ص 28، س 13): «مبناه الأتحاد بينهما فى المفهوم و العنوان ...»

بعد أن يلحظ نحو من التغاير كما فى الأسفار[1033] إذ لا بد فى كل حمل من مغايرة ما و وحدة ما لأن الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتم و لو كان وحدة

[1032] (1)- عند تعلقنا جسما ... آ، ق

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 426

محضة لا یستقیم ففی حمل الحد علی المحدود و هو من الحمل الأولی التغایر حاصل بالإجمال و التفصیل و کفی به تغایرا و فی حمل الشیء علی نفسه و هو أیضا أولی نقول فی بیان التغیر مثلا إذا فرض أحد جعلا مرکبا فقال جعل الجاعل" الإنسان إنسانا" و قلنا فی رده أنه غیر صحیح لأن الإنسان إنسان فکأنا قلنا: الإنسان الذی جوزت سلبه من نفسه هو الإنسان الذی ثبوته لنفسه ضروری و سلبه عن نفسه محال و کذا قول الحکماء: الإنسان من حیث هو" لیس، إلا هو" حمل: أولی:

أی الإنسان من حیث هو أی نفس الإنسان، إنسان لیس موجودا و لا معدوما و لا غیر ذلک مما لیس عینا و جزءا له فکأنهم قالوا: الإنسان الذی جوزتم فی بداهة عقولکم أنه فی ذاته موجود مثلا هو الإنسان الذی فی ذاته جامع ذاتیانه لا غیر، و إن کان أقرب عوارضه الذی تخلیة عند تخلیة کالوجود الذی هو[1034] بده اللازم إذ فرق بین أن یکون الشیء مع الشیء و أن یکون الشیء نفس الشیء و مما ذکرنا ظهر أنه لیس من باب حمل الشیء علی نفسه الذی هو غیر مفید علی أن عدم الإفادة باعتبار أن ثبوت الشیء لنفسه ضروری أی لازم و کذا ضروری أی بدیهی لا أنه لا حمل صادق هاهنا فإذا تحقق الحمل و معلوم أنه فی المرتبة و أنه لیس المقصود أنه هو فی مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق أنه أولی أی" هوهو" مفهوما.

قوله (ص 28، س 8): «ثم انه قد یصدق معنی علی نفسه ...» اقتحام کلمة قد التقلیلیة باعتبار الکذب أو المجموع، و إلا فمعلوم أن کل معنی دائما یصدق علی نفسه بالحمل الأولی لأن ثبوت الشیء لنفسه ضروری و سلبه محال فالموارد التی لا یکذب بالصناعی الشائع أیضا مثل مفهوم الشیء و الأمر و الذات و الماهیة و الکلی و المفهوم و نحو ذلک.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 427

قوله (ص 29، س 1): «و عدم العدم ...»

یتراءی أنه تطویل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هکذا لأن مفهوم العدم عدم بالأولی، وجود بالشائع حیث إنه معلوم متمیز عند العقل و الجواب: أن النکتة فی ذکره اشتهار فردیته للوجود حیث إنه من المقررات فی العلوم الجزئیة أیضا أن نفی النفی إثبات.

[الإشراق السابع فی الهدایة إلی طریق دفع الشبهات من هذا الأصل]

[1033] (2)- الاسفار الاربعة مباحث الوجود الذهنی ط 1282 ه ق ص 68

[1034] (1)- فی الاحادیث الالهیة: یا موسی انا بدك اللازم

قوله (ص 29، س 8): «لا بهوياتها ...»

و كما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلک ليست شيئية ماهياتها شيئية الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتا حقيقية من هذه الجهة و الحاصل أن كون معنى- الجوهر الجنسى أو النوعى مثلا جوهرا و كيفا فى الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين و إنما يوجبه لو اجتمع حقيقة الجوهر و حقيقة الكيف فى شىء واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شيئية ماهيته جوهرا مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوبا ذاتيا و مثل كون مفهوم العقل عقلا حقيقيا أو لفظهما كذلک هيهات هيهات أين أين و شيئية الماهية و إن لم تكن شيئية العدم إلا أنها ليست شيئية الوجود أيضا.

[الإشراق الثامن فى التخلص عن لزوم كون شىء واحد جوهرا و كيفا عند تعقلنا الأنواع الجوهرية]

قوله (ص 30، س 4): «فان صورة الانسان فى العقل ...»

يعنى أنها إنسان و جوهر نوعى بالحمل الأولى كالجوهر الجنسى فى العقل كما مر و كيفية نفسانية بالحمل الشائع.

إن قلت: هذا لا يجرى فى الجواهر الخيالية لأنها جزئيات. و كفاک قولهم:

إن لكل طبيعة أفرادا ذهنية و إن كانت فى الخارج منحصرة فى شخص و ليست أفرادها الذهنية إلا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحمل الشائع كما أنها كيفيات بالشائع أيضا.

قلت: نعم لا يمكن التخلص عن الإشكال فى الخيالات بهذا المسلک كما ذكرنا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 428

فى تعاليقنا على الأسفار[1035]، إلا أنه" قدس سره" خصص[1036] التخلص هاهنا بالإشكال الوارد فى كليات الجواهر حيث قال فى آخر الإشراق السادس:" فبهذا الأصل ينحل كثير من الإشكالات المختصة بالتعقل" و زاد هاهنا أيضا لفظ فى العقل.

قوله (ص 30، س 5): «و لا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض ...»

[1035] (1)- الاسفار الاربعة ط 1282 ه ق ص 67

[1036] (2)- قال فى حواشيه على هذا الموضع

فإنهم قالوا: الصور العقلية نفس الكيف و على ما ذكره هذا الفاضل يكون ذات الكيفية و يتراءى فى الظاهر أن القول بعروض العرض للمقولات التسع مطلقا و لمقولة الجوهر فى الذهن دفع لإشكال كون شىء واحد جوهرا و عرضا لا جوهرا و كيفا فالمناسب ذكره فى الإشراق السابع لا هنا. و توجيه الكلام أنه جمع بين المخلصين عن الإشكالين اختصارا فإن العرض فى كلامه المراد به مطلق العرض الأعم من العرض المطلق فعبر عن الكيف بالعرض و حاصل المخلص الذى ذكره هذا الفاضل فى المقامين أما فى المقام الأول فهو: أن العرض من العروض و العروض هو تعبير عن وجود- الأعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض و الوجود الرابطى بعد تمامية ماهياتها و الوجود زائد على الماهية فليس العرض المطلق ذاتيا للأعراض بل عرضى لها أى خارج محمول لا المحمول بالضميمة، فكون الجواهر فى الذهن جوهرا بالذات عرضا بهذا المعنى بالعرض لا ضير فيه.

و أما فى المقام الثانى فهو: أن العرض المخصوص أى الكيف أيضا عرضى لحقيقة الجوهر فى الذهن لكن للكيف معنيان: أحدهما جنس لأنواعه الخارجية و هو ماهية إذا وجدت فى الخارج كانت هيئة قارة غير مقتضية للقسمة و النسبة و هو بهذا المعنى ليس صادقا على الصور العقلية بل هى من مقولات معلوماتها.

و ثانيهما: عرضى و هو عرض لا يقتضى قسمة و لا نسبة و هو بهذا المعنى يصدق صدقا عرضيا على الصور العقلية و هو ليس معنى الكيف بالحقيقة و فى قوله: لحقيقة الجوهر. تعريض بالبطلان من وجه آخر و هو أن الجوهر بالحمل الأولى ليس حقيقة الجوهر و بعض الفضلاء هو المحقق الدوانى قوله (ص 30، س 7): «و لا يصح القول ...»

تعريض بالشيخ حيث قال[1037] إن الجوهر فى الذهن حقيقة الجوهر فإنه يصدق عليه أنه ماهية إذا (إلى آخره) قوله (ص 30، س 9): «من غير اعتبار ما هو بحذائه ...»

فإن كل موجود ذهنى فى ذاته خارجى حيث إنه هيئة النفس و صفته و النفس موجود خارجى و هيئة الموجود الخارجى و صفته خارجية إنما موجوديته الذهنية عند المقايسة إلى ذى الصورة حيث لا يترتب عليه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجى الذى بحذائه.

قوله (ص 30، س 11): «و السر فى ذلک ...»

[1037] (1)- قال الشيخ فى الشفاء الالهيات مبحث الكيفيات ط قاهره 1281 ه ق ص 140 الى 142 الفصل الثامن فى العلم و انه عرض« اما العلم فان فيه شبهة ..»

إن قلت قد صرح المصنف فى كتبه: أن الوجود ليس له أحكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلک الجوهر و وجود العرض عرض بعين عرضية ذلک العرض و هو فى ذاته ليس بجوهر و لا عرض فهو تابع للماهية و هاهنا صرح بخلاف ذلک ثم لم يکتف بهذا و صرح ثانيا فى التفريع التحصيلى و هل هذا إلا تناقض؟.

قلت: المراد هاهنا أن الوجود مبرز للأحكام الكامنة فى ذوات الماهيات إذ له

مراتب، فالوجودات الإمكانية المستقلة تبرز الماهيات الجوهرية و أحكامها و الوجودات الغير المستقلة الرابطية تبرز الماهيات العرضية و أحكامها و أيضا الوجود واسطة فى الثبوت لحصول الجوهرية و العرضية للماهيات الإمكانية لا واسطة فى العروض و هكذا الكلام فى التفريع التحصيلى.

وجه آخر: يمكن أن يكون المراد بالجوهر و العرض فى الوجود الموجود بالفعل لا فى الموضوع و الموجود بالفعل فى الموضوع. و بعبارة أخرى الوجود القائم بالذات و الوجود القائم بالغير لا ماهية إذا (إلى آخره).

قوله (ص 31، س 3): «فالطبايع الكلية ...»

أى الكليات الطبيعية المعبر عنها بالماهيات من حيث كليتها أى من حيث إبهامها لأنها الماهيات" لا بشرط شى‏ء" و ليس المراد الكليات العقلية كما لا يخفى و بالجملة- الملاک فيما ذكره" قدس سره" من أن الصور العقلية فى الذهن ليست هى هى بالحمل الشائع، اعتبارية الماهيات. و كون الشى‏ء فردا من مقولة بالحقيقة و صيرورة الماهية حقيقة، منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شمت رائحة الوجود و ليست هى هى إلا بالحمل الأولى إذا التشخص إنما هو بالوجود بل هى فرد من الكيف بالحقيقة و غرضه توسعة دائرة الجواب من قبل القوم موافقا للقواعد و فى مرحلة العقل و المعقول من السفر الأول. فى كلامه دلالة على أن الصور العقلية أى الكليات العقلية فوق الجوهرية كما أن فى كلامه هنا و فى مبحث الوجود الذهنى من ذلک السفر دلالة على أن الصور العقلية أى الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهرية و بالجملة ديدنه أنه يشترک معهم فى البدايات و يفترق عنهم فى الغايات و فوقية الجوهرية المستفادة فى كلامه هناک مبينة على اتحادها بالعاقل وجود الذى هو النفس التى لا

ماهية لها عنده أو على أنها العقول المشاهدة عن بعد التى لا ماهية لها كما يأتى فى الإشراق التاسع.

[الإشراق التاسع فى ذكر نمط آخر إلهامى]

قوله (ص 31، س 15): «فى ذكر نمط آخر الهامى ...»

ليس المراد أنه مبتكر بالقول به كما لم يقل إلهامى لنا حتى يقال: إنه قول أفلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتى فى مبحث المثل الأفلاطونية بنقل- الشيخ الرئيس[١٠٣٨] عنهم: أن إياها أى المثل النورية يتلقى العقل إذ كان المعقول شيئا لا يفسد و كل محسوس من هذه فهو فاسد و جعلوا العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و إياها يتناول.

بل المراد أنه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان و البحث البالغ و الفحص التام على شرح صدر يكون مهبط الإلهام و أنه" قدس سره" مبتكر بارتضائه من بين أهل النظر فى الدورة الإسلامية و الأمة المرحومة المحمدية حيث التقط الفريدة الكبيرة التى نبذوها.

اعلم أن التحاشى من هذا القول له أسباب شتى بد للحكيم التجافى عنها و الإنس بمقابلاتها فمنها ما مر فى سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مراءى لحاظ الموجودات الطبيعية بل مرآة اللحاظ بما هى مرآة لا وجود لها فضلا عن كونها ضعيفة.

و منها: أن لا ينحيه مخالفة المشاءين و إنكارهم المثل النورية فإن الاتصال- المعنوى للنفس الناطقة القدسية فى الاستكمال بموجودات محيطة واحدة بوحدة حقة و مع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسية وضعية لأفراد مثالية و طبيعية لها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 432

مما اتفق عليه الفئتان و الحزبان من أهل الحكمة أن النفس تتصل بعالم الإبداع بأعلى مداركه إلا أن المشاءين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمة بالعقل الفعال و المصنف" قدس سره" و الأفلاطونيون يقولون إنها قائمة بذواتها و الجميع فى عالم الذكر الحكيم و فى عالم الإبداع من المبدع القديم و هذا كما أن الصور القدرية الجزئية التى أصل هذه الصور الكونية و قبلها اتفق عليها الفريقان إلا أنها عند الإشراقيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند أرباب النواميس و العرفاء و عند المشاءين صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماوية.

[1038] (1)- الهيات الشفا ط قاهره 1380 ه ق ص 1310- بل بين اهل الكشف و الشهود، لانه جامع مراتب النظر و الشهود و ذو قدم راسخ فى الحكمة البحثية و الذوقية

و منها: أن لا يرى تمام ذات نفس الإنسان هذه المشاعر الأدنى الظاهرة و الباطنة التى منتهى كمالها الاتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة و استماع الأصوات البليغة الفصيحة و استشمام الروائح الطيبة و نحو ذلک كما لأهل الكشوف الصورية بل يرى له مقام آخر هو مقام الثرير و هو أعلى مداركه و هو العقل بالفعل الذى هو باب الجبروت و به يستقيم الاتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفعلة فإذا قيل النفس تتصل بهم أو تشاهد ذواتا مجردة نورية جبروتية حين إدراكها للكليات يعنى هذا الباب فلا تحاشى من عدم تخطى المشاعر إلى ذلک العالم.

و منها: أن لا يقع المتعلم للإلهيات فى ورطة الماهيات المتفردة و المفاهيم- الاعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمة أرباب الأنواع حاشاهم عن ذلک بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعى الذى يسع كل وجود كلى عقلى بوحدته كل وجودات رقائقه المثالية و الكونية بحيث لا يشذ عنها شىء منها و لذا فهو نور يسعى بين يديک يهديک إلى أحكام جميع جزئياته و إلا فالجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا و لا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات بل لا بد أن يكون سياحة فى ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقة الكلية و لو لا اتصالک بهذه الوجودات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 433

الجمعية و شهودک هذه الأنوار المحيطة السعية لطال الأمر عليک فى معرفة أحكام الجزئيات لحاجتک حينئذ إلى استيناف نظر لكل كل فإذا شاهدتها و تحول عقلک إليها أحطت بعقلک بكل الرقائق بحسب حيطتک بكلياتها إذ الماهية، الماهية لأن المفروض وجدانک العنوان المطابق لأجل مزاولتک الحدود و الرسوم لكونک حكيما عالما بالحقائق و الوجودات لأن كلا منها كاللف للرقائق و هى نشرة و كالرتق و هى فتقه و كالمحدود و هى حده.

"ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد"

قوله: و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه.[1039] و منها: التفطن بعدم تباعد الملإ الأعلى من القلب المنور و فى القلب المنكوس أيضا ليس حجاب وجودى مضروب بينه و بينهم و لا غطاء مسدول إنما الحجاب عدمى هو إخلاده إلى الأرض و إعراضه عنهم لاشتغاله بالجزئيات الداثرة ففى هذا القول كالقول بالتوحيد الذى هو قرة

[1039] (1)- هذه العبارة« كل بسيط الحقيقة ...» ليس فى هذا الموضع الذى علق عليه المحشيس الحكيم و لا ادرى من اين جائت هذه العبارة فى الحاشية.

أعين العارفين، كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد عن اليأس و ضنک المحول فأين الهمة و التشمر للطلب و الوغول.

عشق آن زنده گزين کو باقى است	وز شراب جانفزايت ساقى است
عشق او بگزين که جمله انبيا	يافتند از عشق او کار و کيا
تو مگو ما را بآن شه بار نيست	با کريمان کارها دشوار نيست

قوله (ص 32، س 1): «اشبه بالفاعل المخترع»

إن قلت: تخيل الأعراض إذا كان بالفاعلية لا بالقابلية لم يكن العرض عرضا.

قلت: العرضية المطلقة ليست من الذاتيات للأعراض بل من المعقولات الثانية فلا

بأس بأن لا يصدق عليه إن أريد نفس هذا المطلق و إن أريد أن السواد مثلا ليس سوادا حينئذ فليس كذلك فإن السواد لو فرض قائما بذاته كان سوادا بنحو أتم كما قال بهمنيار:" إذا فرض[1040] الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارة" إن قلت ما بال- المصنف" قدس سره" يقول باتحاد المدرک و المدرک مطلقا و مع ذلک ربما يقول التعقل بالاتحاد بالمعقول و التخيل بالفعالية. قلت: الفاعلية التشأن و التطور لا التوليد و لا إبداء شى‏ء مباين و نحو ذلک و أما عدم التفوه بالفعالية فى التعقل و اختصاصها بالتخيل فلاستهلاک أحكام السوائية فى المعقولات الكلية المجردة بخلاف الخياليات الجزئية المقتدرة المتشبحة.[1041] قوله (ص 32، س 2): «اما حالها بالقياس الى الصور العقلية»

[1040] (1)- فى التحصيل

[1041] (2)- و اعلم أن مسالة الأتحاد كما تجرى فى الصور العقلية و هى بعينها موجودة الخيالية و ان سئلت الحق الخلاقية تجرى فى الصور العقلية و الخيالية بملاك و احد ولكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد و مرتبة الخلاقية فالاتحاد فى مقام الصعود و ارتقاء النفس و فنائها فى المعقولات وا لعقل بحسب قوتها العقالة و فنائها فى الخزينة الخيال و البرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية و الخيالية تصير خلاقة الصور الكلية و الجزئية و بما قاله الحكيم المحشى:» فلا ستهلاك» احكام السوائية فى المعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال و الفرق واضح بين قوسى الصعود و النزول و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى حواشينا على الاسفار و حققنا حق هذه المسالة فى رسالة عليحدة

خرج بالعقلية الجهلية كجبل ياقوت و بحر زيبق و يد الله و عين الله الجسمانيتين و نحو ذلک إذ لا كذب و لا غلط فى عالم ألوهيته و صقع ربوبيته إن قلت فإدراک هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات أيضا يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى:" وَ قَضى رَبُّکَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ" فهذا مثل العدم الكلى و الامتناع الكلى و أمثالهما فإن الوجود لشموله و سعته وسع المقابل فضلا عن القابل و من هنا كلما خليت الماهية عن الوجود رأيتها متجلية متزينة به.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 435

وجه آخر فى الأعدام أن فى اللاهوت و إن لم يكن عدم أصلا لأن البسيط الحقيقة كل الوجودات إلا أن فى الجبروت أعدام لأن كل وجود فيه فاقد لمتلوه فهذه- الأعدام الكونية كالمربوبات و تلک كرب النوع لها و العدم فى كل وعاء يكون ذلک الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرر.

و أما الهيولى الكلية و هى جوهر بالقوة فجوهريته الاستقلال و القيام بالذات فى عالم العقل.

و القوة هى الإمكان الذاتى هناک و أما ضعف الجوهرية هنا و شدتها هناک و القوة بالعكس فمن خاصية النشأة و خاصية النشأة غير سارية بل محفوظة و إلا لم يتحقق نشئات و أيضا العدم الذى فى عالم العقل مثل العدم الكلى الذى فى عقلک بل عينه عند هذا القائل و كذا الهيولى و خرج بالأنواع الأجناس إذ لا رب للجنس هناک إذ الجنس ليس ماهية تامة بل مضمحلة تحت الماهية التامة التى هى النوع فرب النوع رب للجنس و خرج بالجوهرية العرضية إذ لا عرض فى عالم العقل و إلا لكان هناک قوة و استعداد إذ فى مرتبة ذات الموضوع قوة العرض و لا حالة منتظرة هناک نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو العرضية بل بنحو آخر أعلى و أتم و لذا تسمعهم يقولون: إن طعم السكر و السكر فى مرتبة واحدة و كذا رائحة- المسک و المسک و هذا كما أن الغضب فى البدن ثوران الدم و فى النفس حالة نفسانية تبعث الآلات لدفع المنافر و فى المجردات المحضة التسليط و القاهرية و كما أن البياض هنا ذلک اللون المفرق لنور البصر و فى المجرد شدة النورية و غلبة أحكام الوجود على أحكام الماهية و هكذا فى الصفرة و الخضرة و الحمرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرة البيضاء و الركن الأبيض من العرش و لنفس الكل الدرة الصفراء و الركن الأصفر و لخيال الكل و عالم المثال الدرة الخضراء و الركن الأخضر و لطبع الكل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 436

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج2 ؛ ص436

و الطبائع الدهرية الدرة الحمراء و الركن الأحمر و لعالم المادة الليل و السواد و خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجنب الإنسان إذ لا رب نوع للمجموع وراء كل واحد.

وجه تسميتها بالمثل أمران أحدهما أنها أمثلة لما تحتها بمعنى أنها من أفراد ماهية نوعية واحدة متفقة فى الماهية و لازمها كما هو معنى المثلية.

و ثانيهما: أنها أمثال و حكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى للحق تعالى التى هى أرباب الأرباب و الكل منطوية فى وجود رب الأرباب و توصيفها بالنورية لجمعية وجودها تمييز لها عن المثل المعلقة و وقوعها فى عالم الإبداع لكونها غير مسبوقة بمادة و مدة بل مخرجة من الليس المحض إلى الأيس دفعة واحدة دهرية و وجودها فى صقع الربوبية لغلبة أحكام الوجوب عليها و استهلاک أحكام الإمكان فيها بحيث إنها موجودة بوجود الله لا بإيجاده باقية ببقاء الله لا بإبقائه.[١٠٤٣] قوله (ص 32، س 15): «و لا عجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى ...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكى و بالمعنى المعنون المحكى عنه من

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 437

المثال النورى و التنويع بشىء أو أشياء باعتبار انقسام النوع إلى المنحصر فى فرد و إلى المنتشر الأفراد و بيان المرام أنه لا عجب فى أن يحمل المفاهيم و الكليات- الطبيعية كمفاهيم الإنسان و الفرس و الثور و الشمس و القمر و غيرها اللاتى حقها أن يحمل على المثل النورية و أرباب الأصنام منها على هذه الأصنام و الأفراد

[1042] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

[1043] (1)- فرق بين باقى ببقاء الله و بقاء با بقاء الله در نهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلكه مجردات برزخيه باقى ببقاء حقند ولكن موجودات ماديه باقى با بقاء حقند. بيان مطلب بنحو اختصار از اين قرار است:
عقول بواسطه قرب بحق مندك در حق و فناء در وجه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى عقلى است حد وجودى ندارند و بصرف اراده و مشيت و لخاظ و شهود حق موجودند. موجودات ماديه باعتبار قبول استكمالات و سريان حركت و تغيير در ميان ذات آنها دائما متحركند و احتياج بفيض جديد ندارند اگر فاصله موجود بين آنها و حق بر داشته شود باين معنا كه موجود متحرك بعد از استكمالات بمقام عقل محض برسد و از عالم ماده بگذرد و احتياج بخلق صورت جديد نداشته باشد در اين صورت باقى ببقاء حق ميشود و ان شئت قلت: ان العقول مطلقا من صقع الربوبية و ثمرة كونها من صقع الربوبية انها غير مجمولة بلا مجمولية ذاته المقدسة الاحدية، واجبة بوجوبه الدائى و قد حققنا هذه المسالة فى حواشينا على المشاعر و شرحها

الطبيعية لأن هذه رقائق تلك و تلك حقائق هذه، و الرقيقة[1044] هى الحقيقة بنحو ضعيف و الحقيقة هى الرقيقة بنحو قوى شديد، كما أن الفصل المنطقى كمفهومى الناطق و الحساس- الحاكيين عن الفصل الحقيقى كالنفس الناطقة و النفس الحساسة حق صدقه و حمله أن يحمل على ضميمها اللذين هما لبدن الإنسانى و البدن الحيوانى فيقال بعض الجسم ناطق و حساس و بعض الحيوان ناطق و كل حيوان حساس و مناط الحمل ما ذكروا و بالجملة علاقة العلية و المعلولية و التقويم و التقوم إذا كانت مناطا هناك بطريق أولى لأنها هناک آكد.

قوله (ص 33، س 14): «و فى قوله تعالى: وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ ...»

أى: قد علمتم انتقالكم فى النشأة الأولى من المحسوسات إلى المثل المعلقة التى فى عالم مثالكم الأصغر الذى هو من سنخ عالم المثال الأكبر الذى هو من سنخ" برازخكم" و صور أعمالكم فى النشأة الأخروية الصورية و الجسمانية فلو لا تذكرون لها مع استغراقكم فى أمثالها و أسناخها و كذا علمتم انتقالكم من الأشباه الصورية الأخروية و المثل المعلقة إلى الذوات العقلية و المعانى الجامعة و المثل- النورية" فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ" لما وراء الآخرة الصورية و هو الحشر الروحانى و تشاهدونها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 438

عن بعد من إنهماككم فيها كما بينا من رجاء الوصول بل علمتم انتقالكم إلى معرفة نور الأنوار و حقيقة الحقائق الذى معرفة ذاته و صفاته جنة الذات و جنة الصفات سيما مرتبة حق اليقين من المعرفة" فَلَوْ لا تَذَكَّرُونَ" لغاية الغايات و منتهى النهايات و مرجع الموجودات أ لا ترى أنه كما أن إدراک كل كلى عقلى مشاهدة ذات مجردة نورية مضى وصفها، كذلک إدراک الكلى الذى هو الوجود المشترک فيه للمفارقات و المقارنات و هو أبده و أعم من كل شيء مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التى هى أظهر و أنور و أوسع من كل نور و فيء و نعم ما قيل:[1045]

[1044] (1)- نفس در مقام ادراك كليات باصل و حقيقت هر شئ ميگردد و بعد از اتحاد با عقل مجرد و فرد حقيقى انواع قهرا رقيقه‌يى از عقل در نفس ظاهر ميشود. اين رقيقه بنا بر اتحاد حقيقت و رقيقت از جهتى عين حقيقت كليه و از جهتى غير آن ميباشد باعتبار عينيت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقة از هيئآت نفس است. مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌يى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جواب داده است.

[1045] (1)- و القائل مولانا الرومى دفتر 6 ط ميرخانى 1371 ص 550 س 8 اين اشعار در بيان حقيقت حشر و اينكه در انسان كامل قبل از وقوع قيامت محشر ظاهر ميشود گفته است و مولوى خود در بيان اين حقيقت قيامت كرده است. اوله:

زاده ثانيست احمد در جهان | صد قيامت خود از او گشته عيان

زو قيامت را همى پرسيده‌اند كاى قيامت تا قيامت راه چند؟

با زبان حال ميگفتى بسى كه ز محشر حشر را پرسد كسى

و إنما لا يلتفت و لا يتنبه الإنسان الغافل بهذه الترقيات و العروجات مع وغوله فيها و اختلاسه و تبدله و صعوده إليها لا نزولها إليه لأنه يظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبيعى و هو منجمد بالجمود الزمهريرى" نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ".[١٠٤٦] قوله (ص 33، س 16): «فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة فى معرفة امور الدنيا ...» فإن الدنيا دار الحركة بل الحركة الجوهرية لها و الحركة لا بد لها مما إليه- الحركة فإنها طلب لا بد لها من مطلوب يقف عنده و غاية يسكن لديها و كونهما من- المضاف باعتبار كون أحدهما أولى و الآخر أخرى مثلا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 439

قوله (ص 34، س 2): «و اعلم ان لهذه المسئلة ...»

أى مسألة الوجود الذهنى.

[الإشراق العاشر فى دفع الإشكال اللازم على طريقة الجمهور من صيرورة شيء واحد جوهرا و كيفا]

قوله (ص 34، س 8): «يناسب طريقهم ...»

فإن بناءه به على تحقق الكيف كما هو مذهبهم إلا أن التعاند بينه و بين- الجوهر مرتفع بما ذكره (قدس سره) و الحق أن العلم بما هو علم نور و إشراق من النفس منبسط على الماهيات الذهنية و فى كل بحسبه" فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها ..."[١٠٤٧] و بذاته لا جوهر و لا عرض فهو فى العالم الصغير الإنسانى نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس فى العالم الكبير فكما أن الوجود العينى المنبسط على الماهيات- العينية من الذرة إلى الدرة لا جوهر و لا عرض و لا عقل و لا نفس و لا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضية العرض بالعرض و هو فيض الله و إشراقه" اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ[١٠٤٨]" كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات الذهنية و هو فيض النفس و إشراقه و هذا معنى قول الشيخ الإشراقى فى

[1046] (2)- س 59، ى 19
[1047] (1)- انزل من السماء ماءا فسالت اودية ... س 12، ى 18
[1048] (2) س النور، ى 9

العلم" كون الشيء نورا لنفسه[1049] و نورا لغيره" و معنى قول المصنف" قدس سره": العلم ضرب من الوجود. أي الوجود النورى الغير المخاط بالمادة فالعلم أجل من أن يكون جوهرا أو عرضا نوعيا أو جنسيا و حد مفاهيمها هى هى بالحمل الأولى لا بالشائع و الوجود وجود النفس و النفس إلا إنية بسيطة و ليست كيفا أيضا و تلك المفاهيم- السرابية أيضا ليست كيفيات لا بالأولى و لا بالشائع إلا مفهوم مقولة الكيف عند تصورها فإنه كيف بالأولى لا غير إذا الكيف بالشائع لا بد له من وجود.[1050]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 440

ليس مراده أن مرتبة واحدة من الوجود وجود للكل و إلا لطوى بساط المقولات العرضية كما نسب إلى السيد السند لأن موجودا واحدا لا يكون فى الموضوع و لا فى الموضوع و نحو وجود الموضوع لم يكن قط نحو وجود العرض و لذا يقال تركيب الموضوع و العرض اعتبارى.[1051] و ما يقال: إن العرض و العرضى واحد. معناه: أن العرض إذا أخذ" لا بشرط" صار عرضيا محمولا على المعروض و الحمل هو الاتحاد فى الوجود أى يلاحظ البياض اللابشرط مثلا مرتبة من وجود المعروض و غير مباين عنه بل معدود من صقعة لا أن مرتبة واحدة من الوجود وجود لهما.

[الشاهد الثالث فى الإشارة إلى واجب الوجود و ما يليق بجلاله و مرتبته و أن أية وحدة تخصه و أية نعوت تخصه]

[الإشراق الأول فى إثبات الوجود الغنى الواجبى]

قوله (ص 35، س 14): «و اما غير متعلق بشئ اصلا ...»

عدم التعلق فى الواجب من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد و فى الممكن من باب تحقق الطبيعة بفرد أو أفراد ففى بعض الممكنات أصناف من التعلق كما بالفاعل و بالقابل ماهية كان أو مادة و بالأجزاء و بالشرط و بغير ذلک.

[1049] (3)- شرح حكنة الاشراق ط 1212 ص 259

[1050] (4)- بديهى است كه غعير از حق تعالى و فيض مقدس كه فعل سازى در اشياء باشد جمع موجود كه قبول فيض حق نموده‌اند و وجودى محدود دارند وعين ارتباط بغيرند داخل مقوله جوهر و يا عرضند عاقل و معقول داخل در حيطه وجود نفسند مفهوم كلى از اشيا خارجى كه با نفس بحسب وجود اتحاد دارند. بحمل اولى جوهر و يا كم و يا كيفند وليكن باعتبار آنكه با نفس بيك وجد موجودند داخل در حكم نفسند و هر وجدى اعلم از وجود عرض و وجود عرض و وجود جوهر داخل مقوله‌يى از مقولات نيتس علم نيز از شئون جوداست فى نفسه نه جوهر و نه عرض است و اين منافات ندارد كه وجود باعتبار محدوديت نه باعتبار سريان در ماهيات كه شان وجود منبسط است مصداق جوهر يا عرض باشد هذا بناءا على اصالة الوجود و اما بناءا على اصالة المهايت فكل حقيقة فائمة بذاتها جوه رنو ها هو عارض و طار على هذه الححقيق عرض

[1051] (1)- بنا بر تحقيقى كه مصنف در مبحث نفس و اوائل بحث حركت نموده است موضوع تركيب اتحادى دارند نه اضنمامى، تركيب انضمامى فقط در مركبات اعتبارية است.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 441

قوله (ص 35، س 16): «و العدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشئ»

كان الظاهر أن يقول: لا يصلح أن يكون سببا للتعلق، إذ الكلام فى سبب- الحاجة، لكنه عبر بذلك للتنبيه على أن المحتاج و ما به الحاجة و ما فيه الحاجة كلها واحد، فسبب الحاجة هو المحتاج بالحقيقة و هذه القاعدة جارية فى الوجود دون الماهية فإن الوجود الخاص محتاج لذاته فى التحقق الذى هو ذاته إلى الواجب بالذات و أما فى الماهية فالماهية محتاجة فى وجودها بسبب الإمكان و هذا أيضا دليل على أن الوجود مجعول لأن المجعول محتاج بالذات و لو كانت الماهية محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لأن الذاتى لا يعلل و الإمكان فى الوجود الخاص هو بمعنى الفقر و التعلق و هو عين ذات الوجود فكون الإمكان مناط الحاجة فى الوجود مرجعه أن- قوله (ص 35، س 17): «و كون الوجود بعد العدم ...»

الحاجة فى الوجود ذاتية و الذاتى لا يعلل.

إشارة إلى إبطال مذاهب المتكلمين القائلين بأن علة الحاجة إلى العلة هى- الحدوث أو الإمكان مع الحدوث شرطا أو شطرا.

قوله (ص 35، س 20): «سو لوازم الشئ ...»

الكلام فى أن الكلام فى مناط الحاجة لا فى نفس المحتاج كما مر ثم إن المصنف (قدس سره) يستعمل هذه الكلمة كثيرا أعنى لازم الشىء غير مجعول سواء كان لازم الماهية أو لازم الهوية و عليه شك و هو: أن كل معلول لازم لعلته التامة:

فنقول: كل معلول لازم لعلته و لا شىء من اللازم بمعلول فلا شىء من المعلول بمعلول و هو سلب الشىء عن نفسه. و دفعه: بأن المراد من قوله: لازم الشىء غير مجعول أنه غير محتاج إلى جاعل غير جاعل الملزوم و إلى غير الملزوم و أما إليهما فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم إذا كان الملزوم غنيا عن الجاهل فاللازم غنى عنه بغنائه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 442

فإحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة إلى نفس الملزوم باقية و أيضا اللازم قسمان لازم هو صفة الملزوم و لازم هو فعله و عدم الجعل إنما هو فى الأول لا فى الثانى كيف و اللزوم فى الثانى تأسيسة بنفس الجعل و العلية.[1052] قوله (ص 36، س 8): «فائمتعلق بالفير فيه هو اصل الوجود»

أى الوجود الخاص المضاف إلى الماهية لأن الكلام فى سبب احتياج الوجود المتعلق بالغير.

قوله (ص 36، س 12): «و اما الامكان فهو امر اعتبارى ...»

فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهية فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم أن الإمكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه أنه الواسطة فى الإثبات لا فى الثبوت.

قوله (ص 36، س 3): «كما لا يكون معلولا لعلة مباينة ...»

و إلا لزم الإمكان الغيرى و كونه من لوازم معناه أنها كافية فى انتزاعه لكونه خفيف المئونة و ليس إلا السلب و ليس المراد اللزوم المصطلح أى العلية إذ لا صلوح للعلية لكونها حيثية عدم الإباء عن الوجود و العدم و لا صلوح للإمكان للمعلولية لأنه السلب.

قوله (ص 36، س 8): «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجودا ايضا ...»

بمقتضى لزوم السنخية بين العلة و المعلول فعلة الوجود وجود و علة العدم

عدم و علة الماهية ماهية فالوجود الخاص محتاج إلى الوجود الصرف بالوجود فى- الوجود.

قوله (ص 36، س 12): «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الذائرة ...»

يعنى يمكننا تتميم البرهان من دون الاستعانة بإبطال التسلسل لئلا يتطرق منوع كثيرة بأن جميع الممكنات الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد سواء كان إمكانها بمعنى الفقر أو لا أما إن كان للمجموع بمعنى الآحاد بالأسر وجود سوى كل واحد واحد كما عند بعضهم فلأن الاشتراك مناط التقوم بالغير و لأن كل مجموع

[1052] (1)- ربما يقال: ملاك تعدد الجعل و وحدته، تمدد الوجود و حدته و لا شك ان اللازم و الملزوم(من غير تخصيص بالصفة و الفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل و الفاعل الحقيقى و الجاعل الاصلى هو الحق الاول و ما قيل ان الضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل لأن صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى(بناءا على طريقة المصفن) ملاك الاحتياج الى الفاعل و الجاعل

متقوم بالآحاد و أما إن لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس سره) فواضح أن الكل ليست إلا المتقومات بالغير.

١٠٥٣

[الإشراق الثانى فى وحدانية الواجب تعالى]

قوله (ص 37، س 8): «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفاتية أو الأفعالية كوجود زيد فإنه مضافا إلى الله تعالى إيجاده فليس فيه جهة إمكانية أو امتناعية أى ليس فيه فقد إذ المفقود عن شىء إما يمكن له كالكتابة للأمى أو يمتنع له كالكتابة للجماد ففى موضوع الفقد تركيب لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى.

قوله (ص 37، س 15): «فلكل منهما اذن مرتبة ...»

مع أن الواجب من فرط الكمال يجب أن يكون جامعا لكمالات ما دونه بما هو كمال بمعنى أنه منه و إليه فكيف كمال مكافئة و أيضا فاقد لكمالات معاليل

الواجب الآخر بمعنى أنها ليست إظلاله بل أنها إظلال الآخر مع أن الواجب موجود غير فقيد.

[الإشراق الثالث فى صفاته تعالى]

قوله (ص 38، س 11): «كما يقول المعتزلة المعطلون ...»

و هؤلاء هم القائلون بالنيابة أى ذاته تعالى نائبة مناب الصفات فصفة العلم عندهم منفية لكن أثره كإحكام الفعل و إتقانه مثبتة كما يقال:" خذ الغايات و دع المبادى" و هكذا فى باقى الصفات و إنما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرفوها به و لم يعلموا: أن العلم له مراتب كالمعنى المصدرى و الكيفية النفسانية فيه، و الجوهر النفسانى كعلم النفس بذاتها و الجوهر العقلانى كعلم العقلى الكلى بذاته، و الوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى أخبار أهل العصمة" علم كله قدرة كله سمع

[1053] (1)- و التحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصد الاشارات فى اثبات الواجب من احسن الأدلة التى اقيمت فيهذا المقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة« قده» و هو ان الشئ ما لم يجب لم يوجدو مالم يمتنع لم يعدم. اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه جائز العدم است و عقل عدم آن را متنع نمى‌داند وجود پيدا نمى‌كند. عدم شئ وقتى ممتنع ميشود و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد. والا يلزم ان لا يتحقق سلسلة الوجودات من رأس

بصر كله" لأن الكل له بعض فحقيقة الصفة و حقها ثابتة و لا صحة سلب فيها عنه تعالى فإذا قلت إنه لبساطته ذات بحتة و لا صفة زائدة صدقت و إن قلت صفة مستقلة قيومة بذاتها بلا ذات أخرى صدقت أيضا فإن مصداق الوجود و الوجوب و جميع صفاته واحد.

قوله (ص 38، س 12): «من غير لزوم كثلرة و انفعال ...»

إشارة إلى البرهان على عينية صفاته لذاته بأنها لو كانت زائدة لزم الكثرة فى ذاته و هويته من ذات و صفة، و أيضا صفاته كثيرة و أيضا من مادة و صورة كما أشار إليه بلفظ الانفعال. بيان هذا: أنه لو كانت زائدة كانت فى مقام ذاته قوة- الصفات و القوة التى فى الأمر الواقعى إمكان استعدادى لا ذاتى، لأن الذاتى موضوعه الماهية و لا ماهية و لا ماهية له تعالى و هو الوجود الصرف الذى محض الواقع و عين الأعيان و الإمكان الاستعدادى موضوعه المادة و المادة تلازم الصورة و المجموع جسم تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 445

قوله (ص 38، س 13): «قبول و فعل»

إشارة إلى دليل آخر و هو: أنها لو كانت زائدة على ذاته كانت عرضية و كل عرضى معلل و لا يجوز أن يكون علتها غير ذاته و إلا لزم استكماله بغيره فعلتها ذاته و ذاته قابلة لها أيضا كما فى كل اتصاف بصفة زائدة فيكون شيء واحد بسيط فاعلا و قابلا بالنسبة إلى شيء واحد و هو محال.

قوله (ص 38، س 13): «فكذلك صفات الحق و اسماؤه موجودات لا فى انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست إلا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق و الوجود بل هذا هكذا فى الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى و الصفات العليا، لزوم لازم غير متأخر فى الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء و الصفات و الذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط و لو جاز إطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات و الأسماء ماهية له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهية له لكن لا يجوز إذ لا حد له" من حده فقد عده"[١٠٥٤].

[الإشراق الرابع فى قدرته تعالى و علمه]

قوله (ص 39، س 4): «و هى العناية الأزلية»

[1054] (1)- كما قاله الامام عليه السلام، فى خطبة موجودة فى النهج

العناية هى العلم بالنظام الأحسن الذى يكون منشأ للنظام الأحسن و هى عند المشاءيين نقش زائد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات فى علمه- الحضورى السابق أى اشتمال وجوده بوحدته و بساطته على كل الوجودات و فى لفظ المشية إشارة إلى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بأنها كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل و فى اعتبار العلم و المشية فقط إشارة إلى عدم اعتبار شىء آخر مما اعتبره المتكلمون من صحة الفعل و الترک لأن الصحة إمكان و واجب الوجود

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 446

من جميع الجهات فلا يعتبر فى قدرته الواجبة إمكان ذاتى و لا إمكان وقوعى و ربما زاد بعضهم وقاحة و اعتبروا وقوع الترک أوقاتا غير متناهية و الكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسألة أخرى و ليست القدرة إلا صدور الفعل عن علم و مشية.

[الإشراق الخامس فى علمه بغير ذاته]

قوله (ص 39، س 10): «من ارتسام صور الاشياء ...»

أشار بلفظ الصور الأشباح إلى المذهبين فى العلم الحصولى أحدهما أن الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن و ثانيهما أنه تحصل فيه بأشباحها و ذلک لأن صورة الشىء ماهيته أى هو بها هو بخلاف شبح الشىء إذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها.[1055] قوله (ص 39، س 11): «و لا كما ذهب اليه الأشراقيون ...»

و هؤلاء هم الذين قالوا: إن صفحة نفس الأمر و ألواح الأعيان بالنسبة إليه تعالى كصفحة الأذهان بالنسبة إلينا. و المثال يكون أطبق إذا صار ما فى صفحة- الأذهان قويا بهمة أو نوم أو غيرهما فحينئذ سماء تقلک و أرض تحملک و إنسان يخاطبک و كلما يلذک أو يوحشک علومک صارت أقوياء.

و هى ما عدا الأول أى العلم الحصولى لأنه باطل عنده (قدس سره) فالاتحاد و المثل و كون الوجودات العينية علما حضوريا فى العلم الذى مع الإيجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و أما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بإرجاعه[1056] إلى قول الصوفية و هو القول بثبوت- الأعيان تبعا لوجود أسماء الله الحسنى لا منفكة عن كافة الوجودات كما يقوله

1055 (1)- لان من تصور شبح الشىء لا يصدق عليه انه تصور الشى؛ و يلزم منه التكرار فى التجلى كما لا يخفى.

1056 (2)- و من البديهى ان قول المعتزلة فى ثبوت المدمات لا يقبل التاويل لأنهم قالوا بالثوبت فى الخارج لا فى العلم و موطن المفهوم كما قاله الصوفيه و اهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علميه لا مفاهيم صرفة و ان الاعيان بوجه تحقيق و مشرف كشفى بمنلة الاصل والروح بالسنبة الى الحايق الخارجية نظيلر صور الالهية بالنسبة الى الافراد المادية.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‏2، ص: 447

المعتزلة فتلک الأعیان الثابتات صور علمیة تفصیلیة بالماهیات التی فی العوالم و وجوده تعالی ما به الانکشاف لکل الوجودات و یحتمل إن لم یعبأ بطریقة الاعتزال و یکون التصحیح و التصویب شاملا لطریق الصور بأن یکون قیامها صدوریا و تکون مأولة إلی المثل النوریة کما أرجع المعلم الثانی المثل الأفلاطونیة إلی الصور العلمیة.

قوله (ص 40، س 2): «و لا اری فی التنصیص علیه مصلحة»

و هو أن بسیط الحقیقة کل الأشیاء بنحو أعلی و سیأتی فی موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالی:" اللَّهَ بِکُلِّ شَیْ‏ءٍ عَلِیمٌ[1057]*" و قوله" وَ ما یَعْزُبُ عَنْ رَبِّکَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِی الْأَرْضِ[1058] وَ لا فِی السَّماءِ" فوجدان ذلک الوجود التام و فوق التمام کل الوجودات علم بها إذ العلم لیس إلا النیل و الدرک و الحضور و وجدانه بأسمائه و صفاته و کل الماهیات و الأعیان الثابتات لأنها لوازم غیر متأخرة فی الوجود و لها علم بها تفصیلا لا تفصیل فوقه لأنه عالم نفس الأمر و ما هی علیه و شیئیة الشی‏ء بتمامه لا بنقصه و تمام الشی‏ء وجوده اللاهوتی و التشخص بالوجود و التفصیل بالماهیة فهذا هو العلم الإجمالی فی عین الکشف التفصیلی و الإجمالی تعبیر عن وحدة ذلک الوجود الذی هو الصورة العلمیة الواحدة و ما به الانکشاف الواحد لأن الماهیة و إن کانت مثار الاختلاف و الضیق فلا یمکن أن یحکی ماهیة الحجر من ماهیة القمر مثلا لکن الوجود مرکز- الاتفاق و مدار السعة و الجمعیة یحکی بوحدته الجمعیة من کل وجود و ماهیة لأن تلک الوحدة لیست عددیة حتی لا یحکی إلا عن واحد عددی بل وحدة حقة حقیقیة فلا یعزب شی‏ء عن علمه لا وجود لأنه واجد لکل وجود بوجوده و لا ماهیة لأن جمیع الماهیات لوازم أسمائه و صفاته" فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة و الکثرة» بالکثرة".

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‏2، ص: 448

قوله (ص 40، س 16): «بل بالعرض بتبعیة وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف»

و من عجیبتها أنه لو لم یرها إنسان و لم یعلم أن ما فیها عکس عاکس بل نشأ فی ظلمة حتی بلغ أشده فإذا أخرج منها و رأی عکوسا لا علی النهایة و صورا حسیة حسیة لا أصولها تعلق بها و قضی منها العجب و لم یعرف أنها عکوس بل أصول و هکذا صور العالم و العارف یعرف أن لها أصولا" صورتی در زیر دارد آنچه

[1057] (1)- س 2، ی 27

[1058] (2) س 10، ی 62، و ما یعزب عن ربك ...

در بالاستى" يعنى على جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية فى المرآة موجودات حقيقية و عندنا ليست كذلک إذ لا حقيقة لها و لا وجود إلا كوجود السراب الحاكى عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء الحاكى عن النداء فهكذا فى المرآة التى هى الوجود الحقيقى لصفائه و صقالته و الصور مرئية فيها من الماهيات السرابية- الاعتبارية فلا وجود لها حقيقة و ليس الوجود منفيا رأسا و لو بنحو الحكاية كالسراب فإن السراب و هو من إشراق الشمس على الرمال و السباخ موجود و ماء عند ظماء ماء الملح الأجاج الدنيوى و كذا الماهيات عند أهل الكثرة إن قلت: هب أن الماهيات كذلک لكن الصور المرآتية موجودات حقيقية إذ لها شيئية وجود البتة. قلت:

المراد أنها ليست موجودات مستقلة بحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له و لهذا كان مرايا لملاحظة العاكس و لو أخذتة ملحوظا بالذات لم يكن عكسا و لم يسر حكمه إلى الغير".[1059]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 449

قوله (ص 40، س 19): «كما عليه المتكلمون»

أى بعضهم و كذا بعض العرفاء.

قوله:" و لا موجود أصيلا كما عليها الحكماء" أى حكماء الإشراقيون بل- الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردى و من تبعه لأن حدسى أنه لم يتوفوه به أساطين الحكمة من السابقين.

قوله (ص 41، س 3): «فان جهة الايجاد للاشياء و العاقلة بها فيه واحدة ...»

المراد بالإيجاد الحقيقى لا المصدرى و هو الوجود المنبسط الذى طرد العدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن ذلک الوجود مضافا إلى الحق تعالى إيجاده الأشياء و مضافا بمراتبه إليها وجودها فما قال إن وجود الأشياء عين علمه بها أراد بها إيجاد الحق إياها و بعلمه المصدر المبنى للفاعل أى عالميته بها لا المبنى للمفعول و إلى هذا يرجع ما قال الشيخ الإشراقى: إن علمه تعالى قدرته، و فى كلمة له فى قوله" فوجود الأشياء له" إشارة إلى أن وجود الأشياء مضافا إلى الحق تعالى علمه بها و أما وجودها مضافا إليها فهو معلوم

[1059] (1)- واليه اشار من قال:

هر صدا كو اصل هربانگ و نداست | خود صدا آنست و ديگرها صدا است،

هر چيز كه غير حق بايد نظرت نقش دومين چم احوال باشد.
و لكن الوجود العكس التبعى لا ينسلخ عما هو عليه واذا نظرته الاستقلال و التمامية ما عرفته كما هو عليه و الوجود الفظى وجود تبعى دائما و العين الثابت الممكن لا يتغير

فلا يلزم الاستكمال بالغير و إضافة الوجود إلى الله تعالى مقدمة على إضافته إلى غيره كما قال على عليه السلام" ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله" فعلمه بها سابق عليها و أيضا فى هذه الكلمة إشارة إلى: أن الوجود مضافا إليه إذا كان علما فهو واحد ثابت لأن ما به الامتياز يكون ما به الاشتراك فلا يكون علمه متغيرا و متغايرا.

و اعلم أنه كما أن أصل مسألة العلم معركة للآراء كذلك مسألة علمه تعالى بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيرها، لكنها على غير أهله صعب عسير و عند أهله سهل يسير فإن جميع الأزمنة و الزمانيات بالنسبة إليه تعالى كالآن و جميع الأمكنة و المكانيات كالنقطة بل هذا هكذا عند مقربى حضرته فضلا عن جنابه الأقدس فلا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 450

ماضى[١٠٦٠] و لا حال و لا استقبال عنده بل الكل مقهور تحت كبريائه و لا يخرج عن ملكه و سلطانه شىء من آلائه فكل فى حده حاضر لديه و لا دثور و زوال بالقياس إليه ما عندكم ينفد و ما عند الله باق كيف و لو كان الماضوية و المستقبلية مناط العدم لم يكن ببديهة العقل فرق بين ما كانت ماضويته مثلا" بآلاف سنين" و ما كانت بدقيقة، فلم يكن العالم موجودا أصلا إذ لا يقف القسمة عند حد و ليس له وجود قار فالكل بالنسبة إليه تعالى ثابتات واجبات و إن كانت فى أنفسها متغيرات يظهر ذلك كمال الظهور لمن كان نصيب عينيه وجود الأشياء الذى هو الأصل و يشاهد أن الوجود لا جزئيات له و لا أجزاء ذهنية و خارجية فعلية و مقدارية فيرى حينئذ أن لا رجع و لا تكرار فيه و لا تغير و لا تكثر.

قوله (ص 41، س 5): «فقد اهتديت اليه»

من أنه يرجع إلى أن البسيط الحقيقى كل الأشياء.

قوله (ص 41، س 8): «من صور حقايق الاسماء»

[1060] (1)- و ليس عند ربك صباح و لا مساء.

يقال للأعيان الثابتة اللازمة للأسماء صور الأسماء فالصور علم تابع للمعلوم الذى هو حقائق الأسماء و كون حقائق الأسماء معلوما بوجهين:[1061] أحدهما: أن النحو الأعلى من كل معلوم كونى منطو فيها و شيئية الشىء بتمامه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 451

و ثانيهما: أن المعلوم هو المحكى عنه سواء كان سابقا أو لاحقا و هذه الصور حاكية و معربة عن حقائق الأسماء المكنونة المخزونة و من هنا يقال لها: صور- الأسماء كما مر و أما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة إلى الموجودات العينية أى الكونية اللايزالية و يمكن أن يكون كلمة من بيانا للمعلوم الواحد فى المقامين و لكن المتبوعية فى التحقق و التابعية فى التلون و الاختلاف لأن علم الله تعالى واحد و التوجيه الأول أولى و أظهر.

و اعلم أن متبوعية علمه تعالى للمعلوم، قول الحكماء حيث قالوا: إن علمه تعالى فعلى و التابعية قول بعض المتكلمين و العارفين و إنما قالوا بها دفعا للجبر بزعمهم حيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة و الشقاوة علة لهما.

و قال الشيخ العربى فى تفسير قوله تعالى:" وَ ما ظَلَمْناهُمْ وَ لكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ" ما عاملناهم أى فيما لا يزال إلا بما علمناهم و ما علمناهم إلا بما هم عليه و أعطينا أنفسهم أى أعيانهم الثابتة فى الأزل[1062] و قال المحقق الطوسى" قدس سره" فى التجريد" العلم تابع"[1063] بمعنى أصالة موازنته فى التطابق و الحق أن علمه منشأ الوجود و الوجود خير و نور لا منشأ الماهية بالذات فضلا عن ماهية الشقاوة و العصيان و نحوهما و لذا جعلنا التابعية فى صور

1061 (2)- اعلم ان باطن وجود الحق لا يظهر و لا صورة له لان صورة الشىء عبارة عن ظهوره و لكن من حيث احديته و واحديته يتصف بالظهور و البطون مثل: ان مرتبة الواحدية صورة احدية و الاحدية باطنها فالاسماء صورة الحق من حيث تجليه فى الواحدية و الاعيان الثابتة للاسماء و التابعة لها هى صورة الاسماء لان كل اسم طالب للظهور و ظهور العلمى هى الاعيان الثابتة و العين الثابت تقتضى الظهور و مبدء ظهوره انما هو الاسم المتجلى فيه و المناسب له فالحقايق الخارجية صورة الاعيان. المتقررة فى العلم
و اعلم ان فى كلام العرفاء فى بحث الاسماء والصفات و صولر الاسماء اى الاعيان دقايق و بطون معنى لا يسعه البحث النظرى

1062 (1)- و العرفاء ايضاء قالوا بعلية علمه و سببيتها للمعلوم بلا شك. مراد محيى الدين غير از آن چيزى است كه حكيم سبزوارى گمان كرده است، علم واحد نزد عرفا علت معلوم خارجى است از جهتى و تابع معلوم است از جهت ديگر، علم علت معلوم است باين اعتبار كه حق تعالى اعيان ثابته را بر طبق مقتضيات اسماء كه سبب ظهور اشيائند د رخارج بفيض مقدس وجود ميدهد علم تابع معلوم است باين اعتبار كه اسماء حق بر طبق مقتضيات اعيان ثابته در اعيان متجلى ميشوند و سبب وجود تجلى اسماء در اعيان رقيقه حق است كه بر همه عالم وجود و ظهور داده است

در ازل پرتو حسنت ز تجلى دم زد | عشق پيدا شد و آتش بهمه عالم زد

1063 (2)- الهيات شرح تجريد ص 205

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 452

الأعيان الثابتة بالنسبة إلى حقائق الأسماء التى هى حقائق الأشياء بوجه أعلى.

[الإشراق السابع فى نفى الحد و البرهان عنه تعالى]

قوله (ص 43، س 2): «فلا حد له. متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية و العقلية»

متفرع على مجموع نفى الأجزاء الخارجية و العقلية أى لا حد من الأجزاء العقلية و لا حد من الأجزاء الخارجية فإن بعض الحكماء جوز التحديد بالأجزاء الخارجية كتعريف الإنسان بالنفس و البدن ثم إن ذكره بعد قوله:" فلا معرف له" من باب ذكر الخاص بعد العام و ما لا حد له لا برهان عليه.

إن قلت: انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام، لا انتفاء علل الوجود و انتفاء- البرهان على الشى‏ء مبنى على انتفاء العلل الأربع.

قلت: لعله" قدس سره" فى كتاب المبدإ و المعاد قال:" و إذ لا حد له[1064] و لا علة له فلا برهان عليه" لئلا يتطرق هذا السؤال و الاكتفاء كما فى أكثر كتبه أيضا جيد لأن نفى الحد المطلق أعنى من الأجزاء العقلية و الخارجية يستلزم نفى علة الوجود و أيضا انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود إذا أريد بعلل القوام أعم من المادة و الصورة الخارجيتين و الذهنيتين فإن نفيها بقول مطلق كاشف عن نفى الماهية، و ما لا ماهية له لا علة له مطلقا.

إن قلت: لا ماهية للعقل الكلى و لا للنفس الناطقة عند المصنف" قدس سره" و الشيخ الإشراقى مع كونهما معلولين.

قلت: فيهما تركيب من الوجدان و الفقدان فإن العقل متناه و الواجب غير متناه الشدة النورية فلوجود العقل حد فهو مركب من الوجود و النهاية إذ المعلول لا يساوق علته.

إن قلت: إذا كان لوجوده حد فله ماهية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 453

1064 (1)- كتاب المبدء و معاد ط گ 1215 ه ق ص 12

قلت: هذا الحد بمعنى النهاية و الفقد و ليس بحد مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد[١٠٦٥] ترسم هذا الحد، الحد بمعنى الماهية بشرط الشوب بخصوصيات أخرى كالمادة و لواحقها و الراسم غير المرسوم كالنقطة الجوالة ترسم الدائرة و ليست بها و التوسط يرسم القطع و ليس به و النقض بالوجود الخاص الإمكانى حيث إنه لا حد له مع أن عليه البرهان لأنه مجعول بالذات مردود بأنه إن أريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حد له لا برهان عليه و إن أريد بما هو مضاف إلى الممكن فكما أن عليه برهان كذلك له حد ثم لعلك تقول: هب أن ما لا حد له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز أن يكون عليه البرهان الإن و أيضا قد برهن بشىء على شىء و ليس أحدهما علة للآخر و لا معلولا له كقولنا: كل إنسان ضاحک، و كل ضاحک كاتب، فإن الضحک و الكتابة ليس شىء منهما علة للآخر بل هما معلولا علة ثالثة.

قلت: البرهان عند الإلهيين فى اصطلاح خاص منحصر فى اللم. قال الشيخ[١٠٦٦] فى إلهيات الشفاء:" لا حد له و لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شىء إنما عليه

الدلائل الواضحة"[١٠٦٧]. و قال فى النجاة" البرهان المطلق هو برهان اللم" و من هنا قالوا:

" ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها" نعم الإلهى بما هو منطقى يطلق البرهان على الإنى أيضا و فيما هما معلولا علة ثالثة جواب آخر هو أنه فى الحقيقة يستدل بأحد المعلولين على العلة و بها يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل فى المثال المذكور الإنسان ضاحک و كل ضاحک ذو نفس ناطقة من خواصه الكتابة فيئول إلى اللم.

قوله (ص 43، س 3): «اذلحد و البرهان متشار كان فى الحدود ...»

قد بين الشيخ الرئيس مشاركة الحد و البرهان فى النجاة بقوله:" إنا كما لا نطلب العلة[١٠٦٨] بلم إلا بعد مطلب هل، كذلک لا نطلب الحقيقة بما، إلا بعد هل و عن كل منهما جواب، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو

[1065] (1)- منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد و النفاد الذى لازم للوجود المعلول لان التساوى فى- الوجود و مرتبته ناقض للعلية و المعلولية و المعلول لا بد و ان يكون متنزلا عن العلة و هذا النفاد هو الماهية بلا شك و الوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطا محضا بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهرا من الحق ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره و سريانه فى الاشياء يتعدد و يتكثر و الحد ليس الا الماهية هذا الحد و النفاد أن كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس و الفصل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس فى المركبات الخارجية و كذا الفصل غير الجنس و الفصل فى البسائط كالعقول الطولية و العرضية نعم الجوهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية و الفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبة الآثار و ما قيل: ان الفعل و النفس انيات صرفه. ليس بظاهره مطابقا للقواعد المقرره الهم الا ان يقال ان الماهية فى العقول لقربها الى الحق لفناء وجودات المقول طرا فى الحق و كونها وجودا واحدا شخصيا ليس لما هياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات و ما ذكره الحيكم المحشى فى تقريب كلام المصنف لا يخلو عن المناقشات بل للتامل فيما ذكره مجال واسع.

[1066] (2)- اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص 24

[1067] (1)- الهيات الشفاء ط قاهره 1281 ه ق ص 354 فى هذه النسخة: بل هو انما عليه الدلائل ...

الجواب بالعلة الذاتية و أيضا فإن العلة الذاتية مقومة للشىء فهى إذن داخلة فى الحد فى جواب ما هو فيقال إذن الداخل فى الجوابين مثاله أن يقال: لم انكسف القمر. فتقول: لأنه توسط بينه و بين الشمس الأرض، فانمحى نوره. ثم تقول ما كسوف القمر. فتقول: هو انمحاء نوره لتوسط الأرض. لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حدا واحدا فى البرهان بل حدين أى لا يكون جزء من مقدمة البرهان بل جزءين و الذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان أولا و هو الحد الأوسط يكون فى الحد محمول بعد الأول و الذى يحمل فى البرهان ثانيا يكون فى الحد محمولا أولا. لأنك تقول فى البرهان أن القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس و كل مستضىء من الشمس يتوسط بينهما الأرض فإنه ينمحى ضوؤه فينتج أن القمر ينمحى ضوؤه، ثم تقول: و المنمحى ضوؤه منكسف

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 455

فأولا حملت التوسط، ثم الانمحاء. و فى الحد التام تورد أولا الانمحاء ثم التوسط.

لأنك تقول: انكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الأرض بينه و بين الشمس" انتهى كلام النجاة.

و قد ذكر الشيخ و غيره فى المنطقيات: أن هذا الحد الذى يشاركه البرهان ثلاثة أقسام حد هو مبدأ البرهان، و حد هو نتيجة البرهان، و حد هو تمام البرهان، ففى المثال الذى ذكره الشيخ إن جمعت بين الأمرين فى حد الخسوف كما مر فهو الحد المسمى بتمام البرهان و الحد الكامل و إن اقتصرت على العلة التى هى التوسط، و قلت: خسوف القمر توسط الأرض بينه و بين الشمس، فهو حد مبدإ البرهان و إن اقتصرت على المعلول الذى هو الانمحاء و قلت: خسوف القمر انمحاء نوره، فهو حد نتيجة البرهان. مثال آخر إذا قلت: فلان يريد الانتقام و كل من يريد الانتقام يغلى دمه، ففلان يغلى دمه، ثم قلت: و كل من يغلى دمه يغضب، ففلان يغضب.

فإن جمعت فى الحد بين العلة و المعلول بأن تقول: الغضب غليان دم القلب لإرادة- الانتقام، فهو حد تمام البرهان و إن اقتصرت على العلة و قلت: الغضب إرادة الانتقام، فهو حد مبدإ البرهان و إن اقتصرت على المعلول و قلت: الغضب غليان دم القلب، فهو حد نتيجة البرهان.

قوله (ص 43، س 6): «و حدود جميع الحقايق الامكانية واقعة فى حده»

ليس المراد به ما يتراءى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فإن الغضب كما مر فى البدن تأثير أو ثوران دم و فى النفس حالة نفسانية و فى المجردات القهر فروح معنى الغضب مأخوذ فى مفهوم اسم الله لا

[1068] (2)- اوائل النجاة ط قاهرة ص 27

ثوران الدم لأنه نشأ من خصوصية هذه النشأة البدنية و قد مر الأمثلة الأخرى فتذكر و قريب من هذا ما يقال معترضا على القائلين بأن لكل ما فى هذا العالم صورة فى عالم أعلى: إن [فى] هذا العالم هيولى فيلزم

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 456

تحققها فى العالم الأعلى فيجاب بأن الهيولى من خصوصية هذه النشأة الطبيعية التى هى دار القوة و الاستعداد و أنهم حيث صرحوا بأن: لكل ما فى هذا العالم صورة فى عالم فوقه. لم يريدوا أنه مع خصوصية النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها فى كل موطن و إلا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشأة بالهيولى نعم الماهية المطلقة من كل شىء محفوظة فالإمكان الذاتى الذى فى العقل الفعال هو حقيقة هذا الإمكان الاستعدادى فإذا تنزل صار هذا الاستعداد و القوة المتجوهرة الهيولانية، و هذا معنى الخطيئة[١٠٦٩] التكوينية التى كان لأبينا آدم عليه السلام أو لآدم النوعى فى جنة الصفات أو جنة الأفعال الإبداعية أو غيرها فلولاه لم يحصل الهيولى التى هى مناط البعد و الفرقة.

وجه آخر لوقوع الحدود: أن الماهيات صور علمية لوازم لمفاهيم الأسماء و الصفات فى نشأة العلم الأزلى قبل وقوعها فيما لا يزال و قد قلنا أنه لو جاز أن يقال لتلك المفاهيم الصفاتية أنها ماهية جاز أن يقال لتلك الماهيات أنها لوازم ماهية فإذا عرف لفظ الجلالة بأن مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصفات- الكمالية أخذ مفاهيم الصفات و لوازمها فى مفهومه.

قوله (ص 43، س 8): «فالعالم صورة الحق و اسمه ...»

مقامات السلوک ثلاثة بوجه:

أحدها: أن يرى السالک الماهيات الإمكانية مظاهر أسماء الله تعالى و صفاته.

و ثانيها: أن يرى نفس الأسماء و الصفات و لا يرى الماهيات و المظاهر أصلا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 457

فيرى السميع البصير المدرک الخبير لا الحيوانات و يشاهد السبوح القدوس لا الملائكة و يرى الله لا الإنسان بالفعل و هكذا.

1069 (1)- و ان شئت تفصيل هذا الكلام و تحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة و الرموز التى مرزت عليها الاقدمين من الحكماء و العرفاء و هذه الخطيئة مذكورة فى الكتب السماوية والاخبار المروية والاثار الواردة عن اقدمين الحكماء و متالهة اليونان

و ثالثها: أن يرى الذات الأقدس و لا يرى الأسماء و الصفات كما قال سيد- الموحدين على عليه السلام" كمال الإخلاص نفى الصفات" و ما ذكره المصنف" قدس سره" من المقام الثانى

[الإشراق الثامن فى الفرق بين الاسم و الصفة]

قوله (ص 43، س 3): «من الذات والصفة»

أى المبدإ للاشتقاق.

قوله:" أعم من أن يكون ...[1070]" يعنى أن الأبيض مثلا له ثلاثة مصاديق أحدها: الجسم الذى له البياض فقط.

و الثانى: مجموع الجسم و البياض و يقال لهما الأبيض المشهورى كالمضاف- المشهورى.

و الثالث: نفس البياض و هو الأبيض الحقيقى كالمضاف.

قوله" كالفرق بين المعنى الثانى و الثالث" أى القول بأنه الصفة و القول بأنه- الذات مع النسبة.

قوله (ص 44، س 7): «او كالفرق بين المركب والبسيط»

يعنى إن كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب و البسيط و إن كان هو الذات المضافة إلى الصفة فالفرق كالمعنى الثانى و الثالث للمشتق.[1071] قوله (ص 44، س 7): «فانهم صرحوا»:

قال العرفاء: حقيقة الوجود مطلقا بلا تعين[1072] هى الذات و المسمى و تلك الحقيقة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 458

مأخوذة بتعين نورى هى الاسم مثلا إن يلاحظ أنها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهى الاسم النور و إن يلاحظ أنها الحاضرة بالذات و الماهيات لذاتها فهى الاسم العليم و إن يلاحظ أنها كالنور الحسى فياضة للأشعة العقلية التى هى الأنوار القاهرة و الأسفهبدية عن علم و شعور فهى الاسم القدير و إن يلاحظ أنها المعربة عما فى الضمير أى الغيب المكنون و السر المصون جاء الاسم المتكلم و هكذا فكما أن الذات و

1070 (1)- فى النسخ التى رأينا:« اعم من ثبوت الشيء ..» و ليس لفظ: اعم من يكون. فى النسخ الموجودة عندنا

1071 (2)- و الحق ان السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الى عالم الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقامه فنائه فى الاسماء و بعد الترقى عن هذا المقام يرى الذات فقط بعد مقام الصحو بعد المحو يرى الذات فى الاسماء و الاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة فى الوحدة.

1072 (3)- بشرط ان لا يكون عدم التمين قيدا و لذا عبروا المتاخرون عن هذا الوجود باللا بشرط المقسمى و لما كان هذه الحقيقة غير متعين بخسب الذات يقبل جميع التعينات

المسمى تلك الحقيقة كذلک الأسماء نفس تلک الحقيقة و لا فرق إلا بملاحظة التعين الكمالى فى الاسم دون الذات و نفس هذا التعين هى الصفة فصح أن الاسم بهذا المعنى عين المسمى و أن الصفة عين الذات و ما يقال إن الاسم غير المسمى فهو أيضا صحيح بوجه أى بحسب المفهوم و العنوان مع قطع النظر عن التحقق.

قوله (ص 44، س 10): «و لو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشک ...»

بل يتصور إذا أخذ اللفظ آلة لحاظ المسمى بل الوجود الكتبى الذى هو أدنى من الوجود اللفظى للشىء هكذا إذا أخذ عنوانا و آلة للحاظه و لذا وجب احترام أسماء الله تعالى الكتبية و لا يجوز مسها بلا طهارة و لو لم يتصور فى الوجود الذهنى الذى هو أعلى منهما و إن كان أدنى من الوجود العينى و الحال أنه على التحقيق الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن و ماهيات الأشياء محفوظة فى الذهن و العين و الذاتى لا يختلف و لا يتخلف.

[الإشراق التاسع فى بيان وثاقة هذا المسلک الذى سلكناه فى الوصول إلى الحق و صفاته و آثاره]

قد تصدى لبيان ماهية الواجب و لم يتعرض لبيان إنيته مع أنه هو المطلوب و أن مطلب هل البسيط مقدم على مطلب ما الحقيقية لوجهين: أحدهما أن فيما لا

ماهية له سوى الإنية، بيان الماهية بيان الإنية. و ثانيهما: أن النتيجة المطلوبة مطوية هنا و هى عكس ما ذكره صريحا، أى ما لا يكون وجوده إلا عين ماهيته و ذاته، يجب وجوده لم يذكرها صريحا لوضوحها و لأنه إذا كان الأصل صادقا كان العكس أيضا صادقا و أما المذكور صريحا فهو من جهة ما قال" قدس سره" و اعلم أن الطريق إلى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر فى هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهية و سيذكر نفى الشريک بقوله" فإذا كان واجب الوجود ...".

قوله (ص 45، س 2): «و الا لكان احدهما وجودا زائدا ...»

توضيحه أنه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهية فإن الشىء لا يثنى بنفسه و لما كان الواجب مجردا فليس تعدده بالمادة و الموضوع و المتعلق فتعدده بالماهية و لا أقل من تحققها فى أحدهما و عدمها فى الآخر ليحصل التميز فيصير معلولا لأن وجوده عرضى و كل عرضى معلل.

قوله (ص 45، س 5): «فلهما موجد غيرهما ...»

أى لكل منهما حاجة" ما" إلى الأخرى لا أن يكون موجده و الموجد هو الله و كلمته أما الهيولى فلأنه قوة صرفة فلا يكون معطية للفعلية و أما الصورة فلأن فعل الجسمانى بمدخلية الوضع و الهيولى غير وضعية و لهذا يقال إن الصورة شريكة العلة.

قوله (ص 45، س 6): «و لها موجد غير جسمى»

لم يقل فلها بالفاء إيماء إلى أن لذلك وجوها أخر سوى لزوم عدم تناهى الأبعاد منها أن علية الجسم و الجسمانى مشروطة بالوضع و هى لا يتصور بالنسبة إلى المعدوم و منها أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن يكون بعض أفرادها علة لبعض آخر لذاته لأن حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعلية هذه و معلولية تلك إما لنفس كونهما نارا فلا رجحان لأحدهما فى العلية و للأخرى فى المعلولية

بل يلزم أن يكون كل نار علة للأخرى بل علة لذاتها و هو محال و إن كانت العلية لانضمام أمر آخر لم يكن ما فرضناه علة علة و الجسمية بما هى جسمية أعنى ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم طبيعة نوعية متواطية لا تفاوت بين أفرادها فى نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض أفرادها علة لبعض يدل عليه ما أبطلوا به الأجرام الصغار الصلبة الذيمقراطيسية.

قوله (ص 45، س 7): «من جهة حدوثها و تجددها ...»

جعله عطفا تفسيريا للحدوث إشارة إلى أن حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتى و الاستمرار التجددى لا غير و حافظية الفاعل للزمان و محدديته للمكان من باب الإسناد إلى العلة البعيدة على مذهبهم إذ الحافظ لذاك هو الحركة و المحدد لهذا هو جسم الفلك الأقصى و سيأتى ما هو التحقيق عنده.

قوله (ص 46، س 3): «و البرهان قائم على تعدد العالم كما بيناه فى موضعه ...»

و من البراهين عليه سوى ما ذكروه أنه قد تقرر أن تعدد أفراد نوع واحد إنما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم أن يكون الأفلاك مقسورة دائما لأن التعدد بالفك و القطع و القسر لا يكون أكثريا فضلا عن الدوام و هذا غير ما ذكره المعلم الأول من أن العناصر فى العوالم مقسورة دائما و أيضا لو تعدد و كانت الأفلاك مقسورة دائما لم يكن مستكفية و الأفلاك و الفلكيات مستكفية.

قوله (ص 46، س 5): «هو اوثقها ...»

لعدم تطرق المنوع إليه أو قلته جدا لا فطرية مقدماته و أشرفها لأن الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة و أسرعها فى الوصول لأن حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب و كيف لا و هو حيثية الإباء عن العدم و لأن الوجود متصور أبده من كل متصور و حقيقته أظهر من كل ظاهر و أغناها عن ملاحظة الأغيار لأن النظر فيه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 461

إلى الوجود و هو ليس أجنبيا عن الوجوب الذاتى و غيرا له بل صرف الوجود هو- الوجوب الذاتى بخلاف الطرق الأخرى فإن الإمكان مثلا مع سخافته و خسته أجنبى عن الوجوب و من الأخفياء و ليس معادلا للوجود فى الظهور و الجلاء فكيف يكون الخفى دليلا على المجلى و كيف يكون الإمكان أو الحدوث أو الحركة أو- الماهية أو نحوها مفروغا عنها فى منصة ظهور الوجود ليكون دليلا على ما هو صرف الوجود بل الظهور و الجلاء و المفروغية عنه حق الوجود فهو النور الحقيقى الذى هو ظاهر بذاته و مظهر لغيره و هو الدليل على ذاته و على غيره" الغيرک من الظهور، ما ليس لک، حتى يكون هو المظهر لک متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليک أو متى بعدت حتى يكون الآثار هى التى توصل إليک، عميت عين لا تراک و لا تزال[1073] عليها رقيبا و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبک نصيبا".

قوله: «و هو طريقة الصديقين ...»

إن قلت: كيف يكون فيه الاستشهاد به تعالى عليه و قصر النظر إلى وجهه الكريم و قد تعلق فيه بالوجود المتعلق بالغير المحتاج احتياجا ذاتيا. قلت: للسنخية التى فى مراتب الوجود و قد مر أنه كنوع واحد وحدة حقة ذات مراتب متفاضلة غير مرهون بأولية أو أولوية أو غيرهما و أن الوجود المتعلق عين الربط كالمعنى الحرفى و ليس شيئا على حياله و أنه متقوم تقوما وجوديا بمرتبة أخرى، و لكنى أقول: يمكن تقرير طريقة الصديقين بوجه أسد و أخصر و أشرف و أغنى عن ملاحظة الأغيار بأن يقال بعد وضوح أن حقيقة الوجود بسيطة مبسوطة إذ صرف كل شيء بسيط جامع لجميع ما هو من سنخه: إن حقيقة الوجود حقيقة بسيطة مبسوطة يمتنع عليها العدم إذ المقابل لا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 462

1073 (1)- هذه العرشيات مذكورة فى دعاء العرفة المنسوبة الى مولانا رئيس الاحرار و منبع الانوار سيد الشهداء و سرالاولياء حسين بن على بن ابيطالب عليه السلام و امثال هذه الكلمات كثيرة فى مائوراتهم.

يقبل مقابله، و الحقيقة المبسوطة أعنى ما بممتنع العدم عليها واجبة الوجود[١٠٧٤] و هذا يكفى فى مقام إثبات الواجب إذ فى أول الأمر مقام إثبات وجود الواجب و لم يلزم إثبات المراتب إلا فى مقام إثبات خالقيته و فياضيته كما لم يلزم فى أول الأمر إثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده أيضا منه.[١٠٧٥] قوله (ص 47، س 4): «اذ تحقق موجود ما متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ...»

المراد بموجود ما إما الفرد المنتشر من الوجود و إما الطبيعة منه و إما كل فرد منه و إما مجموع الآحاد بالأسر و إما المجموع من حيث المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذا الكلام فى إيجاد ما فبضرب الخمسة فى الخمسة تصير خمسة و عشرين احتمالا و على كل واحد من التقادير ففى قوله و تحقق إيجاد ما موقوف أيضا على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالا فيحصل من ضرب الخمسة و العشرين فى مثله ستماة و خمسة و عشرون احتمالا.

إن قلت: موجود ما مثلا ظاهر فى الفرد المنتشر لا غير.

قلت: ليس كذلک أ لا ترى أن المصنف" قدس سره" قد جمعها على الطبيعتين و وجه التعميم أن كلمة ما الإبهامية للتعميم و الإبهام بالنسبة إلى هذه الأقسام الخمسة لا بالنسبة إلى أشخاص الموجود كاللابشرط الغير المقيد باللابشرطية الشامل للفرد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 463

و الكلى و المحسوس و المعقول ففيه إرسال و سعة أزيد أى نحن فى مندوحة من التخصيص و لا حاجة بنا أن نخصص الكلام بالطبيعة أو الفرد المنتشر أو غير ذلک لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام.

قوله (ص 47، س 6): «و كذا قوله: ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»

إحدى المقدمتين هنا مطوية هى أن الممكن له مبدأ فهيئة القياس من الشكل الثانى.

قوله (ص 47، س 8): «وجه المغالطة ...»

1074 (1)- و لقائل ان يقول: ان الواجب الذى يمتنع عليه العدم اعم من الواجب بالذات و الواجب بالغير و على فرض جواز التسلسل سلسلة الوجود لا ينتهى الى الواجب بالذات و انا اقول: ان الواجب باغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتى لان الممكن ما لم ينسد جميع انحاء عدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على الممكن لا نيسد الا ان يكن فى السلسلة واجبا بالذات.

1075 (2)- عارف محقق آقا محمد رضا قمشه‌يى در رساله وحدت وجود و تعليقات بر تمهيد القواعد هيمن برهان را بر وجود حق مطلق صرف عارى از تعينات اقسامه نموده است. اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز در كتب خود آورده‌اند. ما در حواشى بر مشاعر و كتاب هستى اين برهان را با مقدماتى عرشى بر وجود حق اول اقامه نموده‌ايم

التفصيل أن يقال: إن أريد بموجود ما و إيجاد ما و بالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لأن الدور بين الطبيعتين و لذا تقدم الطبيعة فى ضمن فرد على أنفسها فى ضمن فرد آخر لا محذور فيه و هل هذا إلا كشبهة البيضة و الدجاجة و إن أريد بها حقائقها و بالإطلاق و الانتشار السعة و الإحاطة كما هو مصطلح المتألهين فى الإطلاق و نحوه فلم لا يجوز أن يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة أخرى لها غاية الأمر أنه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ فى الدليل.

١٠٧٦

[الإشراق العاشر فى أنه جل اسمه كل الوجود]

قوله (ص 47، س 12): «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء ...»

من عجائب هذه المسألة أن أحد المخالفين غاية الخلاف صار دليلا على الآخر فإن غاية الوحدة و البساطة اقتضت أن يكون هو الكل الذى فى غاية الكثرة التى لا كثرة فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما فى شبهة الثنوية و الدفع الذى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 464

تفاخر أرسطو به و قد قال بعض العرفاء" عرفت الله بجمعه بين الأضداد" و مسألتنا هذه أحد مصاديقه.

ثم أعجوبة أخرى ما قالوا:[١٠٧٧]" بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشىء منها" أى ليس بشىء من حدودها و نقائصها و عند العالم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادات إذ لا مضادة حقيقة ثم من الأوهام العامية أن معنى قولهم هذا أن كل شىء هو الله تعالى و هذا وهم شنيع و كفر فضيع أ لم يعلموا أن عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فإن الكل الأفرادى أو المجموعى ينافى الوحدة و البساطة و الحال أن البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيه كل الوجود بلا انثلام فى وحدته و بساطته و لو لم يكن صاحب علمنا لعلم أن المحمول يكون أعم و أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها فإذا صدق كل إنسان حيوان لا يلزم أن يصدق كل حيوان إنسان بل هذا كاذب و إذا لوحظ الوجود المنبسط على الأشياء و وحدته و تنزهه بذاته و جعل مفاد قوله هذا فهو و إن كان مقام ظهور البسيط الحقيقى واحدا بوحدته باقيا ببقائه جامعا بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى الحرفى بالنسبة إلى ذاته لا يخلو عن مغالطة لأن هذا مقام

[1076] (1)- مولانا ملا عبدالرزاق لا هيجى قده، برهان علامه خفرى را در حواشى بر حواشى خفرى مفصلا تقرير كرده است و از مير داماد نيز تقريرى در بيان اين برهان نقل نموده است. صدر المتالهين در كتاب شرح هدايه چاپ گ طهران 1312 ه ق ص 281، 282 و در اسفار الهيات چاپ ط 1382 ه ق ص 7، 8، 9 ابن برهان را مع ما يرد عليه نقل كرده است

[1077] (1)- و المتوهم هو الشيخ الاخسائى معاصر المصنف العلامة

الوحدة فى الكثرة للبسيط الحقيقى كل الوجودات فى مقام الكثرة فى الوحدة فكيف إذا جعل مفاده الكل الأفرادى أو الكل المجموعى اللذين هما وصف المظاهر و لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل- الإيجاد و ذلك الوجود المنبسط الذى ذكرنا بالعلم الذى مع الإيجاد.

قوله (ص 47، س 3): «والا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر و لا هوية امر ...»[1078]

و بعبارة أخرى من الوجود و العدم، و بعبارة أخرى من الوجدان و الفقدان. إن

قلت: العدم و نظائره ليست بشى‏ء فكيف التركيب و لا يحاذى النفى و البطلان شيئا.

قلت: هذا السؤال يتراءى فى ظاهر النظر موجها لكنه فى النظر الدقيق ليس بشى‏ء أما أولا فلأنه منقوض بأنه لو تركب الواجب تعالى من ماهية و وجود لحكم العقول بأنه يلزم تركبه من شى‏ء و شى‏ء و الحال أن الماهية أيضا ليست بشى‏ء أعنى شيئية الوجود و إن قلتم إن الماهية و إن ليست لها شيئية الوجود لكن لها شيئية نفس الماهية و هذه أيضا شيئية كما هو المقرر قلنا مثله فى شيئية العدم و كما أنه لو لم يعتبر شيئية الماهية لم يكن الممكن زوجا تركيبيا و لم يتحقق القابلية و المقبولية و لا استماع أمر كن و لا جنة و وقاية للحق تعالى عن النقائض و لا إمكان هو سلب الضرورتين أو تساوى- الطرفين أو جوازهما و لا قبول عدم و لا غيره من الأحكام العرفانية و النظرية البرهان كذلك لو لم يعتبر شيئية العدم لم يتحقق الإمكان و نظائره فإنه إذا لم يعتبر فما الذى يساوى مع الوجود فى الممكن أو يسلب ضرورته فى الممكن الخاص أو العام و كفاك قولهم الشى‏ء إما واجب الوجود أو ممكن الوجود أو ممتنع الوجود و قولهم الشى‏ء إما وجود. و إما عدم و إما ماهية بل العدم و نظائره قد يكون خارجية و قد يكون ذهنية أى يكون الخارج ظرفا لنفسه كالنسب و غيرها من الأمور الاعتبارية لا لوجوده حتى يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادى لبعض الأشياء و جعله أرسطو حد الرءوس الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئية عن العدم أو عن الماهية نفى الخاص و لا يستلزم نفى العام لأن نفى شيئية الوجود عن شى‏ء لا ينافى ثبوت شيئية العدم أو شيئية الماهية فإن الشيئية فى كل بحسبه ففى الباطل بطور البطلان ففى زيد مثلا تركيب من أجزاء ثلاثة الوجود و الماهية و العدم إذ له الوجود الخاص بعمرو و فى الوجودات سوى الوجود الواجب تعالى تركيب من الوجود و العدم لأن كل تال فاقد لوجود متلوه و إن لم

[1078] (2)- اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث عت و معلول مفصل‌تر از هر جائى نقل كرده است. اسفار چاپ ط 1282 ه ق جلد اول، ص 245

یكن فیها تركیب من الوجود و الماهیة المقومة.

و أما ثانیا فنقول: شر التراكیب هو التركیب من الوجود و العدم و من الإیجاب و السلب إذا كان السلب الفعلیة و الكمال لا سلب السلب فیرجع إلى الإثبات بل لا تركیب بالحقیقة إلا هو إذ التركیب یستدعی سنخین و إذا كان لأحد الشیئین ما یحاذیه بنحو شیئیة الموجود و الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک فلم یكن فیه تركیب حینئذ و التركیب من الوجود و الماهیة أیضا یرجع إلى اعتبار الوجود و العدم.

قوله (ص 47، س 13): «و لو فی العقل ...»

كتحلیل الممكن إلى الماهیة و الوجود و تحلیل النوع البسیط الجنس و الفصل، فالتركیب التحلیلی أیضا محذور شدید لأن العقل الذی یحكم بأنه لا یجوز فی الواجب بالذات شیء و شیء كیف یسوغ التحلیل كما فی الممكن.

قوله (ص 47، س 15): «یسلب عنه الفرس او الفرسیة»

أی الفرس من حیث التحقق أو مفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حیث التحقق منه أیضا أعم من أن یكون ماهیة الإنسان من حیث التحقق أو من حیث المفهوم.

قوله (ص 47، س 16): «والا لزم من تعقله تعقل ذلک السلب»

التفصیل فی المقام أن یقال: حیثیة السلب أو المحكی عنه به أو المصحح لصدقه أو ما شئت فسمه لا یخلو إما عین حیثیة الإیجاب فیلزم من تعقل أحدهما تعقل الآخر و إما غیرها فیكون الموضوع مركبا و هو سائق فی الممكن و إما فی واجب الوجود الواحد الأحد فهو محال و إما لا حیثیة بإزائه أصلا و هو الأظهر لأن السلب لا یستدعی موضوعا فیصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم یتعرض له لأن الكلام فی- الموضوع الموجود و السلب البسیط عند وجود الموضوع یساوق الموجبة المعدولة

و الموجبة السالبة المحمول و یئول إلیهما و المصنف (قدس سره) قد كرر الإشارة إلیه منها التعبیر بلا فرس و منها و هو من الصرائح قوله فكل مصداق لإیجاب سلب محمول.

قوله (ص 48، س 1): «فما به الشئ هوهو غیر ما یصدق علیه انه لیس هو»

إن قلت: الكلام فى أن الإنسان ليس بفرس لا أن الإنسان ليس بإنسان فما وجه قوله" فما به الشى‌ء ..." قلت: لما كان المراد سلب الشى‌ء بما هو حقيقة و بما هو وجود و موجود سيما فيما نحن فيه لزم ما ذكره (قدس سره) البتة لأن وجود الإنسان و وجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما أعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر و فيما نحن بصدده أعنى وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا ألزم لأنه إذا سلب عنه شى‌ء بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لأن حقيقة الشى‌ء و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه و لا يكون مصداقا لشى‌ء من أفراده و إلا لم يكن طبيعة ذلك- الشى‌ء هذا خلف فإذا سلب المقيد سلب المطلق إذ المقيد غير منفك عن المطلق و المشوب عن الصرف فيلزم كون شى‌ء واحد هو هو و هو لا هو و قد تعرض المصنف لهذا الجواب فى كتابه المسمى بأسرار الآيات بقوله:" و يستحيل أن يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الإيجاب و إن كان كل منهما مضافا إلى شى‌ء فإن المضاف إليه معناه خارج عن معنى المضاف و الإضافة فالتخصيص به تخصيص بأمر خارج و التخصيص بالأمر- الخارج لا يغير حقيقة الشى‌ء فى نفسها فإذا لو كان معنى ثبوت (أ) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشى‌ء غير نفسه و هو محال". إن قلت: فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء- الوجود؟.

قلت: ليس المراد أن يكون العدم جزء وجود زيد فإن وجود زيد و العدم الذى يصحح السلب متكافئان كل منهما فى عرض الآخر، بل لا بد أن يكون جزء مدلول

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 468

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص و القوى و الاستعدادات و الأعدام المصاحبة له.

إن قلت: صفاته تعالى تصدق عليه و لا يلزم تركيب، فليكن سلوبه تعالى من هذا القبيل بأن يكون حيثية وجوده مصداقا لسلوبه.

قلت: المفاهيم إذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شى‌ء واحد و إذا كان بينهما تعاند فلا، كالعلية و المعلولية و المحرك و المتحرك و ما نحن فيه من هذا القبيل لتعاند الإيجاب و السلب.

قوله (ص 48، س 8): «فهو تمام كل شئ. و كماله ...»

و آيته الكبرى فى ذلك الإنسان الكامل بالفعل فإن النوع الأخير الذى هو أشرف الأنواع هو كل الأنواع لا يشذ عنه نوع فإن فيه العناصر البسيطة و المواليد و الملك العمال و العلام باعتبار عقليه العملى و النظرى بل فيه صفات الله تعالى و لما كان الأشياء تعرف بمقابلاتها فانظر إلى النبات فإنه جامع الكمالات المركبة منه من

الغاذية و النامية و المولدة و المصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد و العناصر و لكن فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة و المحركة و إلى الحيوان فإنه جامع الكمالات المتوقعة منه و كمالات ما دونه إلا أنه فاقد مقام الملک و غيره و الإنسان الكامل جامع للكل غير فاقد لشىء لا مجرد اشتماله على أنموزج و مثال من الأشياء كالروح البخارى الذى فيه الشبيه بالفلک فى الاقتصواء و كونه مطية الحياة و القوى المدركة و المحركة الرئيسة السبعة التى هى أمثال الكواكب السبعة و كحركة القلب و الشرائين التى هى نظيرة الحركة الوضيعة الفلكية و كالكبد الذى كالبحر و الأوردة التى كالأنهار و هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير و العالم الكبير بل اشتماله على أنفسها بناء على أن الأشياء تحصل بأنفسها فى النفس الناطقة لا بأشباحها ففى مشاعره أفلاک و فلكيات و عناصر و عنصريات لا سيما فى أعلى مشاعره و هو العقل السيار فى ديار الكليات و البحاث

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 469

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقائق و المعنونات فالنار مثلا مرة فى حسه المشترک و مرة فى خياله و مرة فى عقله التفصيلى و مرة فى عقله البسيط الإجمالى كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا الحكمة بأنها صيرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العينى و النار العقلية أحق بإطلاق النار عليها من هذه النار لأن- المادة لا يمكن أن يحمل النار الأزلية الأبدية اللامكانية اللازمانية و بالجملة- المجردة و الإنسان يحملها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التى هى الصفراء كنظائر- العناصر الأخرى و قس عليها الأشياء الأخرى فى هذه المراتب الأربع و أن كلا- فى الحقيقة ذلک الشىء خصوصا وجوده العقلى بكلا قسميه و لهذا قالوا فى التعريف- المذكور عالما عقليا فالإنسان بالفعل كل الأنواع بنحو أعلى و بمصداق واحد و هذا آية مقام الكثرة فى الوحدة فانظر إذا قلنا الإنسان كل الأنواع ما أردنا أن مجموع- الأنواع متفرقة أو منضمة هو الإنسان فإنها عين الكثرة التى لم تناد إلى وحدة فكيف يكون نوعا واحدا طبيعيا، نعم هى مقام الوحدة فى الكثرة للإنسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة فى الكثرة لله تعالى[1079] أعنى مقام ظهوره فى المظاهر فى كل بحسبه" أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ[1080] أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها".

قوله (ص 48، س 8): «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ...»

[1079] (1)- قوله و الانسان الجامع للكل ان ما ذكره(قده) انما يستقيم على طريقة الحكماء و اما على طريقة اهل الله لما كان مرتبا بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدسى و به يتعين الاسماء و الصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلى فى الاذهان واعلى مشاعر الانسان العقل السيار فى ديار المرسلات و بناءا على ما ذكرناه أن ديار المرسلات و اما فيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

[1080] (2)- س 13، ى 18

كأنه قيل و إذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فأجاب

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 470

بأن ما قلنا بأنه لا سلب فيه أردنا سلب وجود بما هو وجود و سلب فعلية بما هى فعلية و أما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فإذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجودا الجوهر أو قيامه بالذات فإنه الموجود الحقيقى و القيوم الحق بل حده و نقصه و حاجته بل إذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع إلى عدم العدم و كذا فى باب السلوب.

قوله (ص 48، س 9): «و اليه الأشارة بقوله تعالى ...»

هاتان الآيتان بل قوله تعالى:" وَ هُوَ مَعَكُمْ[1081] أَيْنَ ما كُنْتُمْ" و إن كانتا فى الظاهر لبيان الوحدة فى الكثرة و ما نحن بصدده هو الكثرة فى الوحدة إلا أن الأولى من فروع الثانية لأنه إذا كان جميع الموجودات بما هى وجود منطويا فى وجوده و كان وجوده لف الوجودات و هى نشره و رتقها و هى فتقه و كانت الكثرة فى تلك الوحدة بنحو أعلى كان تلك الوحدة هى المتجلية فى هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الأزلى فإيراد الآيات الظاهرة فى أحد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للإشارة إلى هذه اللطيفة.

قوله (ص 48، س 11): «فهو رابع الثلاثة ...»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثة لا ثالثها و إلا لكان الوجود جزء الماهية لأن ثالث الثلاثة من أجزاء قوامها و الوجود فى كل ماهية بعد تمامية تلك الماهية و لو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كانت الماهية القابلة لذلك الوجود اثنين هذا خلف و إذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه سنخ آخر و ماهية الثلاثة سنخ آخر فهو يأبى عن العدم و هى لا تأبى عن الوجود فهو وراؤها و رابعها و قس عليه الوجود بالنسبة إلى الماهيات المتباينة الغير المتناهية العددية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 471

إذا عرفت هذا فاعرف ذا الآية فإنه حقيقة الوجود الذى هو حيثية طرد العدم و أنه سنخ آخر هو الوجوب الذاتى و الماهيات سنخ آخر هو الإمكان الذاتى و أيضا هو نور و ما سواه غواسق فهو رابع ماهيات إمكانية

[1081] (1)- س 16، ى 62

ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو و بكر أو من أنواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه.

قوله (ص 48، س 16): «فان هذه المعية ...»

بل لا معية إن أريد معية التقارن لكن المعية ثابتة إن أريد بها القيومية أو أريد معية المتحصل المتحصل بتحصل ذلك المتحصل.

[الإشراق الحادى عشر فى أن الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل دون وجهه الكريم]

قوله (ص 49، س 2): «فى ان الوجود[1082] الواجب و حق و كل ما سواه باطل»

لما كان هذا الإشراق فى الوحدة فى الكثرة و هى لازمة للكثرة فى الوحدة كما مر أردف ذلك الإشراق بهذا و المراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثة الإباء عن العدم و البطلان و هى عين الحقيقة و سنخ واحد و نور فارد و المراد بما سواه الماهيات التى هى حيثية ذواتها البطلان و عدم الإباء عن العدم و المقصود من هذا الإشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين ملة الإسلام و هو أنه ليس مقصود أهله منه إلا إثبات الفقر الذاتى للوجودات إلى الواجب الذاتى و أنها ذاتا و صفة و فعلا فقراء إليه" يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِی[1083]".

قوله (ص 49، س 9): «فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق و الارتباط فالمشتق هنا أى المتعلق و المرتبط لا يعتبر فيه الذات و الحاصل أن إطلاق التعلق و الارتباط على الوجودات الخاصة اصطلاح خاص و إن كانا فى اللغة و العرف بمعناها المصدرى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 472

قوله (ص 49، س 14): «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

أى إذا ثبت أن وجود العلة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول متقوم بذاته لوجود العلة تقويما و تقوما وجوديين كتقويم ماهيتى الحيوان و الناطق بذاتيهما لماهية الإنسان فى ذاتها و لكن التقويم و التقوم

[1082] (1)- فى النسخ الموجودة عندنا: فى ان الوجود هو الواجب الواحد الحق و كل ما سواه باطل ...

[1083] (2)- س 35، ى 16- س 47، ى 40

هاهنا بحسب المفهوم و شيئية الماهية و التشبيه فی أنهما إذا نزعتا منها لم يبق شيئية ماهية الإنسان فكذا إذا قطع النظر عن وجود المقوم تعالی فرضا لم يبق الوجودات الخاصة المضافة بذواتها.

قوله (ص 49، س 16): «فينكشف ان المسمی بالمعلول ...»

أی ثبت من الأصل الأول و هو أن التقويم و التقوم من الطرفين بالذات و من- الأصل الثانی و هو أن الجاعل وجود و المجعول وجود و الوجود حقيقة واحدة ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراک التوحيد الخاصی.

قوله (ص 50، س 8): «فهو الحقيقة و الباقی شئونه ...»

بيان آخر لی و لم أره لغيری و هو أفصح إن تعدد أفراد حقيقة بتخلل غيرها بينها كتخلل غير المصباح فی المصباح مثلا فإذا فرضنا أن يكون كل شیء مصداق المصباح و لا موجودة إلا المصباح بحيث يكون الفصل المشترک بين مصباح و مصباح مصباحا أيضا و كذا المشير و المشار إليه و الإشارة كلها مصابيح كان الكل شيئا واحدا فإذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا فی النور الحقيقی الذی ليس سعته و شموله بفرض فارض و حاصل البيان بحيث يتبين اكتساؤه فی آية صورة من الأقيسة أنه كلما تعدد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض إلی قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجعل ذلک كبری لقولنا النور الحقيقی لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الأفرادی المتراءی إنما هو فی الأعيان الثابتة و كثرة المراتب النورية يؤكد الوحدة و لذا سميناها كثرة

نورية.

قوله (ص 51، س 1): «ادی بنا اخيرا»

أی ما أجملناه أولا تصرفنا فيه و فصلناه ثانيا بأن العلية هی التشؤن لا أنا نكثنا و لسنا متصلبين فيما قلنا فنفينا ثانيا أولا و لهذا نظائر شتی كالحدوث الزمانی الذی يقوله المليون فی مجموع العالم الطبيعی[1084] يوافقهم المصنف" قدس سره" أولا و آخرا و لكن يتصرف فی الحدوث و يجعله بمعنی التجدد الذاتی و السيلان الجوهری لا أن يرافقهم أولا فيه و ينفيه ثانيا و كحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليين يرافقهم أولا و آخرا و لكن يتصرف بتبيين التفاوت بالأخروية و الدنيوية و محفوظية الهذية ببيان مناط التشخص و الهوية هكذا ينبغی أن يفهم هذا المقام.

1084 (1)- ای يوافقهم فی الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث و العدم الزمانی و لكن لا علی النحو الذی به يقول المتكلم القائل بانقطاع الفيضی منه تعالی نعوذ بالله من التفوه به وكذا يوافق المليين فی المعاد الجسمانی ولكن لا علی النحو الذيی يذهب اليه المتكلم

قوله (ص 51، س 7): «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء[1085] و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد إما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعا و مع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام و إما يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب إلى الوجود فإن حقيقة الوجود عنده ليس لها أنواع و لا أفراد و لا مراتب و لا أجزاء عقلية و خارجية و لا قيام و لا عروض لها بالنسبة إلى الماهية بل واحدة بسيطة قائمة بذاتها إنما الماهيات منتسبات إلى هذه الحضرة و الكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب إلى ذوق التأله و هو توحيد الخواص و عكسه لم يقل به أحد بل لا يصح، و إما يقول بوحدتهما جميعا و هو قول الصوفية حيث

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 474

يقولون ليس فى الواقع إلا وجود و موجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يتراءى منها كثرة وهمية و هذا يعد عندهم توحيدا خاصيا بل أخصيا و ليس كذلك بل التوحيد الأخصى ما سيجىء لكن يمكن إرجاعه إليه و إما يقول بوحدتهما جميعا فى عين كثرتهما إما وحدة الوجود فلأنه كما مر لا أنواع تحته و لا أفراد و إما كثرته فلأن له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و نحو ذلك و إما وحدة الموجود فى عين كثرته فلأن الوجود لما كان أصيلا كان الموجود الحقيقى هو الوجود فوحدته وحدته و مراتبه و هذا هو التوحيد الأخصى.

قوله (ص 51، س 10): «لأن مبناه على ان الصادر عن الجاعل الماهية ...»

هذا هو العمدة فى إبطال هذه الطريقة فإنهم لما قالوا بأصالة الماهية فى التحقق و فى الجعل و الوجود أيضا لا بد أن يكون أمرا حقيقيا حتى يسوغ أن يكون هو الواجب و أيضا لما لم يقولوا بالمراتب فى الوجود لا بد أن يكون كلاهما أمرا حقيقيا لئلا يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد أعنى الوجوب و الإمكان و الوحدة و الكثرة و العلية و المعلولية وزعوا دار الواقع و النفس الأمر إلى شيئين و بأصلين اثنين فلم ينجو من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور و الظلمة الذى قال به الثنوى بحسب باطن الأمر بخلاف الطريقة الأنيقة الحقة التى يقول بها المصنف" قدس سره" من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فإن المنسوب و المنسوب إليه و النسبة الإشراقية كلها وجود فلم يضع فى دار الواقع و نفس الأمر غير الوجود قدمه ديار و لم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب فى الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام و الإمكان بمعنى الفقر و التعلق للمراتب التى دونه و قس العلية و المعلولية و غيرهما و الماهية سراب بحت و اعتبار صرف.

[1085] (2)- و المراد من بعض الإجلة هو العلامة، الدوانى فى شرحه الهياكل النورية للحكيم المقتول

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 475

قوله (ص 51، س 18): «یلزم علی ما قررت ان یکون حقیقة الواجب داخلة»

و کذا حقیقة کل وجود معلول لکونه عین التعلق و الارتباط و لم یذکره[1086] المصنف" قدس سره" لأن مناط السؤال و الجواب فی المقامین واحد.

وجه آخر فی الجواب فی المقامین أن مفهومی العلة و المعلول من المضاف لا حقیقتهما کما قلنا سابقا إنا اصطلحنا أن نطلق لفظ التعلق و الربط و نحوهما الظاهر فی الإضافات علی الوجودات التی هی فوق الجوهریة فضلا عن العرضیة فضلا عن- الإضافة سیما وجود مبدإ المبادی فإنه کما قال الشیخ الرئیس فی موضع" الأول تعالی لا نسبة له إلی الأشیاء إنما الأشیاء تناسب إلیه" و معنی کلام الشیخ أنه فی- الأزل حیث لا وجود لشیء و لا اسم و لا رسم و" کان الله و لم یکن معه شیء" کیف یتحقق نسبة و أما الأشیاء اللایزالیة فحیثما تحققت فهی روابط محضة إلیه و تعلقات صرفة به لأنه بده اللازم.

وجه آخر فی الجواب فی المقامین و فی المقامات الأخری ککون العرض بذاته مضافا إلی الموضوع و کون الصورة بذاتها حالة و کون الهیولی فی ذاتها قابلة و نحو ذلک أنه فرق بین ما الإضافة معتبرة فی وجودها و بین ما هی معتبرة فی ماهیتها و ما یصیر الشیء من المقولة هو الثانی دون الأول و لعل قوله" قدس سره" فیما بعد و إذا علمت أن کون هویة عینیة بحیث یلزمها بنفسها الشخصیة إشارة إلی هذا.

قوله (ص 52، س 2): «فاعلم ان المضاف و غیره من امهات الاجناس ...»

إن قلت: هذا بظاهره یؤکد الإشکال إذ یرید المحذور فإن هذه کلها مقبولة عند المورد إذ مراده أن المضاف من أقسام الماهیات و الواجب تعالی لیس له ماهیة بل

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 476

هو محض الوجود و صرف النور فکیف یکون علة بذاته و العلة من أقسام المضاف؟.

قلت: جواب المصنف" قدس سره" یئول إلی إنکار کون علیته تعالی من الإضافة المقولیة إنما هی إضافة إشراقیة و هی الوجود المنبسط الظهوری و عند العرفاء. المحققین العلیة هی التشؤن.

قوله (ص 53، س 5): «بل ضرب من البرهان الوارد علی القلب من عنده»

1086 (1)- ای کل وجود المعلول

يعنى أن البرهان يضطرك و يلجؤك أن تعتقد بوجوده و لكن كلما تعقلته فهو غيره إذ لا ماهية له محفوظة فى الموطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم إلا أنها آلات- اللحاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فإنها تكتنه لوجود الماهية المشتركة لها و هى تحصل بماهياتها فى الذهن و أيضا هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه فلم يدركه إلا هو لا عقولنا. بما هى عقولنا" توحيده إياه توحيده، و نعت من ينعته لأحد"

[الإشراق الثانى عشر فى نوادر حكمية بعضها عرشية]

قوله (ص 52، س 16): «فى نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقيه»

المراد بالعرشية ما كان من تحقيقاته المبينة على أصوله و بالمشرقية ما هى من الأصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش أو الشرق غالبا لو لا تحريف من النساخ فى العنوانات و المراد بالعرش الذهن تبعا لعرش عالم العقل الكلى الذى هو أيضا أحد معانى العرش أو المراد به علم الله التفصيلى الذى هو أيضا أحد معانيه قال تعالى:" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْ‏ءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ".

قوله (ص 53، س 7): «والا لكان لغيره فى ذات تعالى تأثير»

و لكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعاليا و أنهم مصرحون بأن علمه فعلى و أنه قبل المعلوم و مقصوده إدخاله فى اللازم حتى يتفرع عليه التقسيم إلى- الثلاثة و لكنه منقوض بالصور العلمية التى لنفوسنا فإنها عوارضها و العارض أيضا منقسم

إلى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس و إلا لكانت اعتبارية لا عارض الماهية من حيث هى كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر و لكانت عارضة لماهية النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية و لازمها من حيث هى و لا من العوارض الذهنية للنفس و إلا لتوقف عروضها على حصول النفس فى ذهن حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى أن يكون عوارض خارجية مع أنها علومها الحصولية الارتسامية و الحل فى كلا المقامين أنها عوارض خارجية لأن عوارض الموجود التى تعرضه بمدخلية الوجود الخارجى خارجية و هيئات الموجود العينى المجرد عينية كهيئات الموجود العينى المادى كالماء و لا يصادم الذهنية بالإضافة و الخارجية بالذات فالصور التى فى نفوسنا فى ذواتها خارجية و ذهنيتها إنما هى إذا قيست إلى ذوات الصور حيث لا يترتب عليها تلك الآثار و هذا كما أن لفظ زيد و نقشه المرقوم فى اللوح وجود لفظى و كتبى له بالقياس إلى وجوده المادى الخارجى الطبيعى و أما بالقياس إلى

أنفسهما و أنهما ليبقيان فى الهواء و القرطاس مثلا فهما موجودان عينيان و النسبة تحصل للشىء باعتبار غيره و ما للشىء باعتبار ذاته مقدم بالذات على ما له باعتبار غيره و لو سموا الصور المرتسمة فى ذاته تعالى ذهنية أرادوا أنها علمية فى مقابل ذوات الصور حيث إن وجود الموجودات الطبيعية للمادة و متشابك بالأعدام لغيبة الجزء عن الجزء و الكل عن الكل و هما من موانع العلمية لا أنها ذهنية فى مقابل الخارجية أى لا يترتب عليها الآثار فإنها فى باب ترتب الآثار أتم كيف و هى العلوم الفعلية التى هى منشأ وجود المعلومات فى الخارج و أما- الموجودات العينية الغير الطبيعية عن أولات الصور فهى و إن لم يكن وجودها للمادة و لا أنها متشابكة بالأعدام إلا أن لها وجودا لأنفسها عندهم و العلم و المعلوم بالذات لا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 478

بد أن يكون وجوده للعالم و لذا لم يقولوا بكونها بوجوداتها العينية علما و معلوما بالذات للواجب تعالى كالإشراقيين لاستحالة تصوره تعالى فى عقل أو ذهن و أيضا لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه اللوازم ذهنية لأن عروضها لا يتوقف على حصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هى و لا حالة منتظرة للعروض قطعا و العوارض الذهنية ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها.

قوله (ص 53، س 10): «و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

و أيضا لو كانت هذه لوازم الماهية لكانت اعتبارية كما ذكرنا فى عوارض- النفس و التالى باطل لأنها أتم تأصلا من أولات الصور أعنى المعلومات العينية لأنها عللها حيث إن علمه تعالى فعلى لا انفعالى يعنى أن العلم من الصفات الحقيقية فلا بد أن يكون عين الذات و يكون الذات مصداقه إذ" كمال الإخلاص نفى الصفات، و من وصفه فقد قرنه" و هذا كما أن ذات العقل و النفس الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و أما الإضافية المحضة و السلبية فلا إذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقا ذاتيا للإضافة و السلب نعم يكون مبدأ الانتزاع تعينا.

قوله (ص 54، س 4): «من باب الاشتباه بين الانفعال التجددى»

و هو أن يستفيد الشىء كمالا من الغير بمدخلية المادة كاستفادة الماء الحرارة فاتصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذا القبيل إذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس الملزوم فى ترتب اللازم عليه و نشأ منه و لو كان النار مادة لم يكن لها مدخلية فمادة النار فى قبول النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض أن الصور النوعية- النارية مجردة عن مادتها لكانت حارة و الأربعة لو تجردت عن موضوعها لكانت زوجا فالصور

المرتسمة فى ذاته لما كانت منبعثة من نفس ذاته بلا مدخلية الغير فاعلا كان أو قابلا كان قبول الذات إياها بمعنى الاتصاف لا الانفعال من الغير نعم قبول

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 479

النفس صورها العلمية انفعال لأن علمها بعد المعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعاث اللازم من الملزوم و بالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور و الاتصاف عين الانبعاث ففيه فيه و عنه واحد.

قوله (ص 54، س 6): «ليس متصفا بها و لا مستكملا بها و لا منفعلا عنها»

الفرق بين الثلاثة أنه أراد بالاتصاف أن تنبعث هى عن ذاته و لكن يكون لها سوائية مع الذات و لا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بإبقائه و الحال أنها أشد اتصالا به من اتصال العقول التى هى عند المصنف" قدس سره" من صقع الربوبية أو انبعاثها لا يكون بأن يكون الذات جامعة لها بنحو أعلى مع أنه بسيط الحقيقة كل الوجودات و أراد بالاستكمال بها و الانفعال عنها أن لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره و الفرق بينهما بأن الاستكمال بها بالنسبة إلى السبب القريب أعنى الصور و الانفعال بالنسبة إلى السبب البعيد أعنى مفيد الصور و هذا كما فى علم النفس فإن الصور الحاصلة فيها علمها الانفعالى فإن العقل الفعال يفيدها الصور عندهم فالصور مكملها القريب و العقل الفعال مكملها البعيد.

قوله (ص 54، س 7): «بل هى من التوابع»

يعنى أنها بعد تمامية الذات و ليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هى عنه و المصدر لا محالة واجد و جامع كمالات الصوادر و فعلياتها فإن معطى الشىء ليس فاقدا له فكما أن كماله بمبدإ الصفات الإضافية لا بأنفسها كذلك هنا كماله بمبدإ هذه الصور لا بذواتها و مبدأ هذه نحو أعلاها و أتمها و أبسطها الذى هو عين ذاته و لذا قالوا علمه الكمالى علمه الإجمالى بما عدا ذاته المنطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 480

قوله (ص 54، س 9): «كنشو الاعداد ...» و كالصور العقلية من الأربعة و الانقسام بمتساويين و الزوجية و زوج الزوجية القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببى و مسببى إلا أنها مرتبة و ترتيبا زمانيا تعاقبيا و الصور العلمية الإلهية مرتبة ترتيبا جمعيا لا تعاقبيا سرمديا و لا دهريا فضلا عن كونه زمانيا.

قوله (ص 54، س 1): «و عن الرابع و الخامس بانه عين محل الخلاف»

و أيضا لما كان بناء الرابع على أن الأشياء تحصل بأنفسها فى النشأة العلمية فصورة المعلول الأول القائمة به تعالى هو المعلول الأول لتوافق العلم و المعلوم سيما العلم الأزلى الذى هو حق نفس الأمر لكل شىء و ما هى عليه من أى شىء فالجواب أن- المعلول الأول الذى دل البرهان على أنه مبين ذاته ماهية الموجودة بوجوده- الجبروتى الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمى السرمدى لأن علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على أن الصور المرتسمة أمور سوى ذاته سوائية كسوائية أفعاله و ليست كذلک لأن سوائية الصفة ليست كسوائية الفعل أ لا ترى أن المصنف (قدس سره) يقول فى العقول و هى من الأفعال أنها من صقع الربوبية و أنها باقية ببقاء الله لا بإبقائه موجودة بوجوده لا بإيجاده فكيف يكون صورها العلمية و إيجادها فإيجاد المعلول الأول بتوسط صورة مثل أن يقال إيجاده عن علم به و لا محذور فيه بل هو- الحق اللازم بلا شبهة تعتريه مثلا البناء الذى يصدر منک فعلک و يباينک و لكن- البناء صورته فى نفسک لتوجده فى الخارج لا يباينک بل علمک و يجوز أن توصف به أنت.

قوله (ص 54، س 14): «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات ...»

فيه أن جواهرها جواهر ذهنية و أعراض خارجية فلا يلزم أن يكون موجودات

عينية و لا تضاعف الصور على أن المعلوم معلوم بالعلم و العلم معلوم بنفس ذاته و أيضا كما مر لا بد فى كون الشىء جوهرا أو عرضا من سوائية أريد بما فيها فإنها واجبة بوجوب الله لا بإيجابه باقية ببقاء الله لا بإبقائه.[1087] قوله (ص 55، س 3): «لسذاجتها ...»

و أيضا لو كان العلم بهذا الاستعمال صوريا لكان صورته إما فى العاقلة فيكون كليا يوجب الاستعمال الجزئى و إما فى القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر و يدور أو يتسلسل و كذا العلم بالمستعملات إذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها فى العقل كانت كلية و لو كانت فى قوى جزئية أخرى تسلسل و لو كانت فى ذواتها اجتمع المثلان فالعلم بها حضورى تارة يعلمها من فاتها لأن ذات النفس جامعة للنحو الأعلى من كل قوة و ما فيها و هى لف القوى و متنها و القوى نشرها و شرحها و تعشقها عشقا جبليا تابعا لعشقها الفطرى بذاتها و مقوم ذاتها لأن من عشق شيئا عشق آثاره و تارة تعلمها حضور ما بوجوداتها التى هى

[1087] (1)- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم الخارجى يلزم ان يكون موجودات عينية لان لازم الوجود الخارجى امر خارجى ان كان اللازم من الجواهر فلا محالة جوهر خارجى و ان كان اللازم من الاعراض و الصبور التابعة فيكون عرضا خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتى يقال: فيه ان جواهرها جواهر خارجى ...
الخ ...

مقام ظهور النفس و وحدتها فى الكثرة و ليس جميع فاعلية النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعلية الحق بالتجلى و بالعناية و بالرضا و لا كل علمها حصوليا و لا جميع مراتبها الوهم و الخيال و لا العقل التفصيلى المستمد من عقلها الإجمالى حتى إذا لم يكن فيها صور إدراكية أو عقلية أمكن أن يسلب عنها العلم إذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام و هذه من البرهانيات لدينا و إن

خفيت على كثير من أهل النظر و البحث.

قوله (ص 55، س 7): «و خامسها ان الفاعل اما بالطبع».

وجه الضبط لأقسام الفاعل بالترديد بين النفى و الإثبات أن يقال: الفاعل إما أن يكون له علم بفعله أو لا و الثانى إما أن يلائم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع أو لا فهو الفاعل بالقسر و الأول إما أن لا يكون فعله بإرادته بل يفعل بكره منه فهو الفاعل بالجبر أو يكون فإما أن يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله إجمالا لا غير فهو الفاعل بالرضا أو لا بل يكون علمه بفعله تفصيلا سابقا فإما أن يقرن علمه بالداعى الزائد فهو الفاعل بالقصد أو لا بل يكون نفس العلم فعليا منشأ للمعلوم بلا روية و تصديق بفائدة زائدة على ذات الفاعل فإما أن يكون ذلک العلم بالفعل زائدا على ذاته فهو الفاعل بالعناية أو لا بأن يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعا غير متأخر فى الوجود و ذلک لانطواء وجودات الأفعال فى وجود الفاعل و ذلک هو العلم الإجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الأعم و قد أشرت إلى وجه الضبط هذا فى المنظومة المسماة بغرر الفرائد من شاء فليرجع إليها و ليحفظ. هذا هو القصد بالمعنى الأخص أى بالقصد بلا داع عند الأشاعرة القائلين بالإرادة الجزافية و بالقصد مع الداعى عند المعتزلة.

الميمر بفتح الميمين من حاشيتى الياء المثناة من تحت المنقلبة من الهمزة إما من المؤامرة بمعنى المشاورة أو من الأمارة بالفتح أو بالكسر أو من الإمرة بالتحريک بمعنى النماء و الزيادة أو من الأمر واحد الأمور أو من

الإمر بكسر الهمزة بمعنى القلب و العقل و النفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) أقول فى وجه المناسبة فى تسمية أبواب أثولوجيا بالميمر أنه إن كان من المؤامرة فلأنها محال المشاورة مع العقل الفعال و إن كان من الأمارة أى العلامة فلأنها معالم الحق و مناهج الصدق و إن كان من الإمارة بالكسر أى

الرئاسة فلأن معرفتها يوجب الرئاسة المعنوية و الدولة الحقة و إن كان من الأمرة بالتحريك فلأنها يوجب نماء وجود النفس و زيادة ثمرة شجرة وجودها و إن كان من الأمر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى" أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ" أو من الإمر بالكسر فلأنها معارف عالم الأمر و القلب و العقل و النفس و إن كان من الأمر واحد الأوامر فلأنها لاشتمالها على البراهين يأمر النفس بالإذعان و الإيقان.

قوله (ص 55، س 14): «فانه لا يمثل اولا فى نفسه و لا يحذى»

الأول أن تنبعث هى عن نفسه فيكون علما فعليا و الثانى أن يستفاد من الأشياء فيكون علما انفعاليا استفاديا من الأشياء و كلاهما باطل عند المعلم الأول كما ينادى كلامه هذا و قوله:" لأنه لم يكن شىء". و قوله:" لأن ذاته مثال كل شىء" لف و نشر مشوش و المراد و يكون ذاته مثال كل شىء إن فيه النحو الأعلى من كل شىء فإنه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله:" فالمثال لا يتمثل" أراد به أن من هو جامع الوجود العينى التام من الشىء و شيئية الشىء بتمامه لا بنقصه لا يحتاج فى انكشاف ذلك الشىء عليه إلى وجدان صورته.

استدل على نفى الصور بوجهين:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 484

أحدهما أن الروية معلولة و صفة مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته و أيضا الروية بقول مطلق إذا كانت من مبدعاته فلا يبقى شىء منها يكون فى صقع الله تعالى و لا سيما يكون من صفاته التى هى عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الأئمة الهادين عليهم السلام" هو الذى كيف الكيف و لا كيف له و أين الأين فلا أين له" و الآخر التسلسل.

استعمال كلمة رب إشارة إلى أنه ربما يتحقق العلاقة للماهية مع المعلول كما فى الماهية و لوازمها.

قوله (ص 56، س 10): «و لا العلم بمفهوم العلية الاضافية ...»

و أيضا هذا ينعكس مع أنهم قالوا العلم بالعلية مستلزم للعلم بالمعلول و لا عكس و مثله القول فى قوله (قدس سره): و لا العلم بها من جميع الوجوه. لأنه أيضا ينعكس فإن جميع الوجوه يشمل أن يعلم أن المعلول من أية خصوصية و أية علة فاضلة و لأن العلة أيضا هو الوجه الأعلى الأتم بالنسبة إلى المعلول.

قوله (ص 56، س 13): «بل المردادا بع المم به اجلهة التى هى بها علة ...»

و هذه الجهة هى الخصوصية التى لا بد منها فى العلة بالنسبة إلى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية المسخنة فى النار للحرارة و الصورة النوعية المبردة فى الماء للبرودة بشرط أن تكونا مستجمعين لشرائط التأثير فحضور تلك الجهة عينا و ذهنا حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و أما على المشرب الأعذب و الأعلى من أن العلة جامعة للكمال الأول و الكمالات الثانية.

التى للمعلول و منطو فيها النحو الأعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به و الاستلزام

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 485

استلزام شيء لشيء غير متأخر فى الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد.

قوله (ص 56، س 25): «جهة امكانية»

لأنه علم حصولى و من هذا القبيل علم المنجم بلوازم الأوضاع و علم الطبيب بالمنذرات.

هى الصحة و الإمكان إما ذاتى فيستلزم الماهية و إما استعدادى فيستلزم المادة سيما عند من يقول وقوع الترك وقتا و وقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض و لو جعل الإمكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالإحراق من النار أيضا مقدورا على أن القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول و المعرف لا يباين المعرف.

أى فى المراتب المتأخرة من- الظهور كالعلم و المشية كما قال تعالى:" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ[1088] إِلَّا بِما شاءَ، وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ[1089]*" و كذا البداء الذى لأوليائه و أنبيائه و الأسف و المرض و التردد و نحوها أو نقول حقيقة البداء و التردد زوال علم و حصول علم و كذا القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا و الوجودات جميعا علمه و هذه الوجودات علوم تتكون و تتقضى فى صفحات المواد التى بالنسبة إليه تعالى كصحائف أذهاننا بالنسبة إلينا و القوى الفعلية كلا مفارقاتها و مقارناتها قدرته الفعلية و إنما لا تستلزم التكثر و التغير لأنها بما هى مضافة إليه تعالى أزلية كما قالوا الأشياء بالنسبة إليه تعالى واجبات ثابتات.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 486

قوله (ص 57، س 10): «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات ...»

[1088] (1)- سورة البقرة، آية

[1089] (2)- س 16، ى 29

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاما كما سموا الوجود- المنبسط: كلمة كن. و عبر على عليه السلام فى نهج البلاغة عنه بها حيث قال" إنما يقول لما أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع" و إنما كلامه فعله بيان ذلک أن حقيقة الكلام هى ما يعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس و ما سماه الجمهور كلاما هذا حقيقته إلا أنه خص بالصوت لكونه أسهل تأدية لضرورة التنفس و أسرع وصولا و تحولا و جعله كذلک بالمواضعة و لو تواضعوا على الحركات و الكيفيات الأخر سوى المسموعات بحيث صار الحضور المذكور ميسرا و العادة جارية كانت كلمات بلا شائبة مجاز فكون الكلام صوتا بالمؤانسة و المواضعة لا من الأمور الطبيعية.

إذا عرفت هذا فاعرف أن الوجود الذى هو مقام الظهور معرب عما فى الضمير من الغيب المكنون و السر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتية بالطبع و الفطرة لا بالمواضعة البشرية بل بالوضع الإلهى على اسم من أسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم إن مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات و الأنوار القاهرات فى سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و أخر متشابهات العقول المجردات فى سلسلة النهايات و الكلمات الطيبات الصاعدات و المراد بكسوة الألفاظ و العبارات الأجساد الداثرات و معلوم أن من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظى و نطقه اللهجى كلام الله أيضا حالة انسلاخه عن الوجود الكونى كما قال بعض أهل العصمة:" كررت إِيَّاکَ نَعْبُدُ حتى سمعته من قائلها[1090]" و التشابه إما باعتبار

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 487

الحركة الجوهرية فى الأكسية و جنبة التعلق أتوا به متشابها و اعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة إلى تميز الخبيث من الطيب.

اى بسا كس را كه صورت راه زد	قصد صورت كرد و بر" الله" زد

و الكلام قرآن و فرقان باعتبارين أى اعتبار الوجود و اعتبار الماهية فإن الوجود مدار الجمع و الماهية مثار الفرق و أصل قرأ الشىء جمعه و ضمه و عالم العقول باعتبار وجودها كأنها شىء واحد بل شىء واحد بل هو القرآن فباعتبار الشدة و الضعف الخاصيين و الماهيات المتخالفة فرقان و إن قلنا لا ماهية للعقول كما هو

[1090] (1)- و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتى سمعتها من قائلها. فاق الشيخ العارف صاحب العوارف و كان لسانه عليه السلام فيهذا المقام كشجرة طور. مصطلحات الرعفا، ملا عبد الرزاق.

مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضلة فإن العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات و القرآنية باعتبار الأصل المحفوظ و الوحدة حينئذ أظهر.

قوله (ص 57، س 12): «و هما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من أهل التحقيق و العرفان بأن الكلام عالم الأمر و المجردات و الكتاب عالم الخلق و الامتدادات فأبدى فروقا ثلاثة بين الكلام و الكتاب و لكن فى كتابه الكبير[١٠٩١] و كتابه المسمى بمفاتيح الغيب[١٠٩٢] مشى منهجا آخر و هو أن كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر.

التأويل المناسب لهذا المقام أنک حين كنت

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 488

فى عالم المعنى ما كنت مختلطا بالصورة و اليمين عالم العقل فما كان لک هناک تخاطيط و تصاوير إذا لارتاب الغالون بتذكر مقامک الشامخ و الغفلة عن مقام تلطخک بالتصوير الجسدى.

قوله (ص 57، س 13): «بل هو آيات بينات»

لفظ الآيات و الصدور و إن ناسب الكتاب أيضا إلا أن الوصف بالبينات و لفظ- العلم بالإيمان الكلام إذ ذاک العالم الشامخ الإلهى هو عالم الذكر الحكيم و دار اليقين فإن ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها و هناک لا ظن و لا تخمين و لا تردد و لا غلط.

قوله (ص 57، س 16): «كالفرق بين عيسى و آدم ...»

أى فى أن الكتاب مخلوق من شىء أى من المادة كآدم خلقه من تراب و الكلام منشأ لا من شىء كعيسى فإنه روح الله الغالب عليه التجرد و الأمرية و لذا كانت قبلته المشرق كما أن موسى عليه السلام كان قبلته المغرب" وَ ما كُنْتَ بِجانِبِ[١٠٩٣] الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنا إِلى مُوسَى الْأَمْرَ" و نبينا صلى الله عليه و آله و سلم كان قبلته بين المشرق و المغرب لا شرقية و لا غربية.[١٠٩٤] قوله (ص 58، س 10): «فاول نشأت الانسان البشرى»

1091 (1)- الهيات اسفار 1282 ه ق: فى بيان وجوه الفرق بين الكتاب و الكلام ص 101 الى 106

1092 (2)- اوائل مفاتيح الغيب ط سنگى طهرلان آخر شرح اصول كافى مؤلف ص 3، 4، 5، 6 فى بعض الاخبار الواردة عن ائمتنا و ساداتنا فى مقام بيان القبلة و جهتها« بين المشرق و المغرب القبلة

1093 (1)- س 13، ى 18

1094 (2)- قد وردت روايات من طرق الخاصة و العامة فى باب القبلة و لزوم التوجه اليها فى الصلوة« بين المشرق ...»

أی نشئاته البشریة الأولیة فی الصعود آدمیة و نشئاته الروحیة الآخریة فیه عیسویة ففی الإنسان کما کان آدم کان عیسی و عیسی فی السماء و آدم فی الأرض" إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً".[1095]

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 489

[1096]

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی) ؛ ج2 ؛ ص489

قوله (ص 58، س 12): «ان الاعتقاد فی افاعیل العباد ....»

بیان ذلک أن فعل الله" تبارک و تعالی" هو الوجود المنبسط، و یقال له:" الفیض المقدس" و" الرحمة الواسعة" و" کلمة کن" و غیر ذلک من الأسماء الحسنی، و هو واحد کما قال تعالی:" وَ ما أَمْرُنا إِلَّا[1097] واحِدَةٌ" و بمقتضی السنخیة له وحدة ظلیة کما أن لذاته تعالی وحدة حقة حقیقیة، فحصول هذا الوجود عن الحق تعالی حصول وجود الکل جواهرا کانت أو أعراضا، فإذا تقید عن الإطلاق و صار مضافا إلی الماهیات و الأعیان صار الماهیات أیضا موجودة، لکن لم یسلب عنه حکمه و أثره بنفسه.

و للماهیات أیضا الحکم و الأمر حصل للوجود المضاف ماهیة فلهذا الوجود وجهان وجه یلی الرب و وجه یلی المهیة و کذلک لأثره، إذ کل ممکن زوج ترکیبی.

و من المقررات أن الکلی الطبیعی موجود و إن کان بالعرض و یکون الوجود واسطة [له] فی العروض کوساطة الفصل لتحصل الجنس سیما فی البسائط الخارجیة.

و المراد بالکلی الطبیعی الماهیة المطلقة المقسم، و المطلقة للمخلوطة و المجردة، فهذا الوجود کما أنه منسوب إلی الله و ظهور الله و نور الله فی السماوات و الأرض و فی- الذوات و الصفات و الأفعال، کذلک مضاف إلی الماهیات و انتظم أنها أیضا موجودات فکما أن للسماء وجودا و للأرض وجودا، کذلک للمکلف وجود لکن من المقررات أیضا أن نسبة الشیء إلی الفاعل بالوجوب و إلی القابل بالإمکان فالأثر، أثر الله من

[1095] (3)- سورة بقره، آیة 120

[1096] صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، 2جلد، مؤسسة التاریخ العربی - بیروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

[1097] (1)- سورة 2، آیة 120

حيث إن ذلک الوجود ظهور الله، و أثر الإنسان من حيث إن ذلک الوجود، وجود الإنسان إذ قد علمت أن له نسبة إلى القابل أيضا و أنه انتظم أن للماهيات أيضا وجودا فلا يهمل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 490

شىء من الجانبين لكن الأثر ذو وجهين كما مر فهو بما هو مقيد راجع إلى المقيد و بما هو مطلق راجع إلى المطلق و ليس الأثر بما هو مقيد مستندا إلى الله كما يقوله الأشعرى سواء كان الفعل خيرا و شرا لأنه بما هو محدود ناقص، و الله تعالى أجل من أن ينسب إليه الناقص المحدود و إن كان كالصلاة و الزكاة فالنقص راجع إلى النقص و الكمال إلى الكمال و ليس هذا قولا بالثنوية لأن الثنوى يقول بمبدأين موجودين و نحن أرجعنا العدم إلى العدم لأن النقص عدم و معنى العلية فى العدم الاستتباع و مآلها انتفاء علية الوجود للوجود و ليس فى المبدإ و لا فى الأثر تركيب حقيقى كما فى الطين بل كالتركيب من المبهم و المعين و الجنس و الفصل فى البسيط، و هذا معنى" الأمر بين الأمرين" المأثور من أهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض فى عين كونه تسخيرا صرفا و تسخير بحت فى عين كونه اختيارا محضا و لذا حين سئل بعض أئمتنا" عليهم السلام": هل يكون منزلة بين الجبر و التفويض. قال عليه السلام:" نعم منزلة بين المنزلتين[١٠٩٨] أوسع مما بين السماء و الأرض" و سبب الأوسعية: أن ما بين السماء و الأرض ليس سماء و لا أرض بخلاف ما نحن فيه[١٠٩٩].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 491

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لأنه يستدعى إرادتين متباينتين إحداهما جابرة و الأخرى مجبورة و هنا ليس كذلک فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير أو القهر كما فى الكتاب الإلهى" كل مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ[١١٠٠] و هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ*".

[1098] (1)- من طريق الكافى عن صالح بن سهل من بعضى اصحابنا عن ابيعبدالله ع قال:« سئل عن الجبر و القدر. قال لارحر و لا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لا يعلمهاالا العالم او من علمها اياه العالم.» ايقاظات سيد محقق داماد مبحث جبر و تفويضى حاشيه فبسات 1313 ه ق ص 96، 97، 98 فى الكافى: عن ابيعبدالله« لا جبر و لا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم» عن ابى جعفر و ابيعبدالله حسين سئلا: هل بين الجبر و القدر منزلة قال نعم اوسع مما بين السماء والرض» عن ابيعبدالله ايضا(حين سسئل عليه السلام عن المنزلة قال نعم اوسع مما بين السماء وا لارض» عن ابيعبدالله ايضا(حين سئل عليه السلام عن المنزلة بين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض» ان شئت تفصيل هذا المذهب والاقوال الواردة فيه فعليك بالمراجعة الى شرح اصول شيخنا الكلينى شارحة العلامة صدر المحققين و هو« ره» متفرد بين المامة والخاصة فى تحقيق العقايد الاسلامية.

[1099] (2)- لان للوجود مراتب و لكن مرتبة فاعل و استناد و الاستنداد مصداق للامر بين الامرين

[1100] (1)- سورة 16، آية 12

قوله (ص 59، س 13): «» و اتلوا أيضا قوله:" أَنَّ– اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ[1101] التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ" فقد أسند الأخذ إلى نفسه و أنت ترى أن الفقراء يأخذونها فأخذ الحق فى عين أخذ الخلق فما ألطف إشاراته و ما أدق تلويحاته.

عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترک بين الرقائق و الحقائق مفهوما و مصداقا أما الأول فبأن يعلم أن اللفظ موضوع للمعنى العام المشترک فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يبسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجردا أو مجرد علم فعلى أو جارحة أو همة و العرش ما يعلو عليه الموجود العالى المرتبة سواء كان روحانيا كالقلب و العقل و الوجود المنبسط أو جسمانيا و فى الأمور الأخروية الميزان موضوع لما يوزن و يقاوس به الشيء مطلقا سواء كان محسوسا أو متخيلا أو معقولا و إذا كان محسوسا فبأى شكل و أية هيئة كان فيشمل ذا الكفتين و القبان و المسطر و المنطق و النحو و العروض و العقل و جميع ما يطلق عليه، و القلم موضوع لما ينتقش به الشيء مطلقا فيشمل القلم الأعلى الذى هو العقل الكلى و العقل

.

الفعال الذى ينتقش به النفوس الناطقة و الخيال و المصورة و القلم الجسمانى سواء كان من قصب أو ذهب أو خشب أو غيرها و اللوح لما ينتقش فيه و هكذا فى البواقى و الواضع هو الله تعالى و إنما عبر بظاهر المعنى و المفهوم الأول لشمول المصاديق المحسوسة و تغاير الكلى و الحصة بالاعتبار فالتوصيف من باب قولهم:" ما صح على الفرد صح على الطبيعة" و أما الثانى فيتم بوجود أصل محفوظ فى جميع مصاديق مفهوم اللفظ و قد قرر فى مباحث التشكيک أن فى الحقيقة البسيطة المشككة ما به الامتياز عين ما به الاشتراک، فذلک الأصل المحفوظ و السنخ الباقى هو بإزاء المفهوم المشترک و يجوز اختلاف أفراد نوع واحد فى التجرد و التجسم لما تقرر من أصالة الوجود و جواز– الاشتداد فى الجوهر فلا الحقيقة خارجة عن المعنى الحقيقى و لا الرقيقة و لا رقيقة الرقيقة و لا اللفظ مخصوص بإحداهما حتى يكون الأخرى مجازا، و الأصل المحفوظ ليس جسما و لا جسمانيا حتى يلزم التجسم و التشبيه و كل الحقائق [متأسية] فى هذا المعنى بالوجود.

قوله (ص 59، س 3): «و لم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله ...»

[1101] (3)- سورة 9، آية 105

و الحال أن الله تعالى قال:" اتَّقُوا اللَّهَ[1102] وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ" و إن المعصوم عليه السلام قال كما فى أصول الكافى:" اعرفوا الله بالله[1103] و الرسول بالرسالة" و عن أبى يزيد البسطامى (قدس سره):" أخذتم علمكم ميتا عن ميت و أخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت".

[الشاهد الرابع فى سائر الأمور العامة من تتمة تقاسيم الوجود]

[الإشراق الأول فى المتقدم و المتأخر]

قوله (ص 59، س 5): «فكيف يكون بعضها ...»

أى مع أن أجزاء المتصل القار و غير القار متشابهة فى الحد و الاسم و مشابهة

للكل فيهما و المتقدم و المتأخر متقابلان. قوله (ص 60، س 9): «و كل ماهية حقيقتها اتصال التجدد ...»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الأولية و الأخروية يكون هذا حكمه.

قوله (ص 61، س 2): «و لا يتصور غيره لضعف هذا الوجود ...»

يعنى أن المعية فى كل بحسبه ففى القارات معية المعين بنحو الاجتماع و فى- السيالات بنحو التعاقب تحقيقا لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يقدح فيها.

قوله (ص 61، س 3): «فليس فيه جدوى ...»

لهم أن يثبتوا الجدوى فيه بأن الإضافة أمر عقلى فالأجزاء ما لم يعتبرها العقل متقدمة و متأخرة ليست مضافة حتى يطالب المعية و إذا اعتبرها العقل ففى العقل لها المعية و أيضا لما كانت الأشياء تحصل بأنفسها فى العقل فالمعية العقلية لهما فى نفس الأمر لأنهما فيه هما فيها.

قوله (ص 61، س 11): «فلا يتقدم متقدم و لا يتأخر متأخر الا بحق لازم ...»

فمناط كونه قسما آخر ليس مجرد أن المتقدم و المتأخر و ما فيه واحد حتى أن يقال الزمان أيضا كذلك بل لأن الوحدة هنا أتم من كل الوحدات فضلا عن وحدة ضعيفة اتصالية للزمان إذ الوجود الحقيقى و الوجوب

[1102] (1)- سورة، 2 آية 283 i\« اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ...»\E

[1103] (2)- باب الحجة من كتاب الوافى للعارف الفيض« قده» و شرح اصول الكافى لمولانا صدر الحكماء(ره)

الذاتی لیس له أفراد و لا أجزاء عقلیة و لا خارجیة و لا مقداریة و بالجملة لیس فیه شیء و شیء بوجه و مع ذلک" هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ" علی أن تقدم الزمان و تأخره أیضا بالوجود- الحقیقی الذی وجود الزمان بوحدته الاتصالیة التی لا بدایة زمانیة و لا نهایة له شأن من شئونه کما قال (قدس سره) فلا یتقدم (إلی آخره) و هاهنا بیان أسهل لهذا التقدم أما قوله:" تجلیة فی أسمائه" فهو أن الله الأسماء الحسنی سبعة و هی: الحی العلیم

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 494

القدیر المرید السمیع البصیر المتکلم و الکل وجودها واحد عین ذات الحق تعالی لا أن اعتبار الحیاة مقدم علی اعتبار العلم و اعتبار العلم علی اعتبار القدرة و هکذا و فی الأحادیث" علم و شاء و أراد و قضی و قدر و أمضی" و أما قوله (قدس سره):" و شر له" فبیانه أن لکل موجود سواه جهة نورانیة و جهة ظلمانیة و الجهة النورانیة هی وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق" فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ[١١٠٤]".

قوله (ص 61، س 16): «و تقدم نفس الوجود علی الوجود»

أی مضافا إلی الماهیة فلا یرجع إلی التقدم بالحق لأن ذلک التقدم کان فی- الوجود مضافا إلی الحق لکن لا فرق محصل یتمیز به عن سائر الأقسام لأن التقدم و التأخر فی الوجود الحقیقی مضافا إلی الحق هو التقدم بالحق فإن أنحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتیة کما أشار (قدس سره) إلیه و بما هو مضاف إلی الأشیاء تقدم بالعلیة أو بالطبع أو غیرهما لأن العلیة و المعلولیة فی الوجودات بالذات و أما شیئیة الماهیة فالتقدم و التأخر فیها بالعرض اللهم إلا أن یقال: تقدم نفس الوجودات بعضها علی بعض بما هی وجودات و من حیث: إن الوجود ذو کثرة نوریة أی: ذو مراتب متفاضلة تقدم بالحقیقة و من حیث إضافة الوجود إلی الحق تعالی و إن ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک و إن الأول هو الآخر و من حیث الإضافة إلی الماهیات و هی الکثرة الظلمانیة تقدم بالعلیة أو بالطبع أو نحوهما.

و الحق فی بیان التقدم بالحقیقة ما فی بعض کتبه:" أنه إذا اتصف شیئان بشیء و کان ذلک الشیء لأحدهما وصفا بحاله و للآخر وصفا بحال متعلقه کان الأول متقدما

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 495

[1104] (1)- س 14، ی 80

بالحقيقة على الآخر و ما فيه التقدم و التأخر هو الكون فى الواقع و لو تجوز أمثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها، و تقدم الوجود على الماهية الذى قال هنا ليس مرجعه (إلى آخره) و ليس كذلک فإنه من التقدم بالحقيقة فالتحقق فى الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذى هو وجودها.

[الإشراق الثانى فى الواحد و الكثير]

قوله (ص 62، س 2): «و من احوالها الهوهوية و التجانس ...»

جعل التجانس و ما بعده مقابلا للهوهوية. بناء على المشهور من أن الهوهوية أى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هى المفهوم للموضوع و المحمول و جهة الوحدة هى الوجود كما فى حمل الشائع و إلا فإن لم يعبأ بهذا التعارف الخاصى فكما يقال الكاتب ضاحک أى هما متحدان فى الوجود فيمكن أن يقال زيد عمرو أى هما متحدان فى الإنسانية و الإنسان فرس أى متحدان فى الحيوانية و زيد أسد فى الشجاعة و قس عليه باقى أقسام الاتحاد فيكون جميع أقسام الاتحاد من أقسام الهوهوية.

قوله (ص 62، س 3): «كالغيرية و الخلاف ...»

الأولى و هو الغيرية ثم إنه من باب ذكر الخاص بعد العام فإنه كما يجىء فى أول الإشراق الثانى لهذا أن الغيرية من أحوال الكثرة كما أن الهوهوية و الاتحاد من أحوال الوحدة و هما كدوى الحال متقابلان ثم الغيرية يكون مقسما للخلاف و ما يليه فإن الغيرين إما خلافان و إما مثلان و إما متقابلان.

قوله (ص 62، س 5): «فالوحدة على ضربين ...»

توضيحه: أن الواحد إما ما يكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة فى العروض فهو الواحد الحقيقى أو له فهو الواحد الغير الحقيقى، و بعبارة أخرى إما يكون الوحدة

وصفا لنفس الواحد فهو الحقيقى و إما يكون وصفا لمتعلقه فهو الغير الحقيقى فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غير حقيقى لأن الوحدة وصف لنوعهما و هما متصفان بصفة النوع و لكن نفس النوع واحد حقيقى و كذا الواحد بالجنس كالإنسان و الفرس واحد غير حقيقى لأنهما موصوفان بصفة جنسهما و الجنس واحد حقيقى و هكذا فى التشابه و التساوى و نحوهما ثم الواحد الحقيقى إما ذات له الوحدة و إما نفس- الوحدة

الحقة و الواحد بمعنى ذات له الوحدة إما واحد شخصى غير وصفى أو وضعى و إما نوعى." إما واحد شخصى غير وضعى أو وضعى إما نوعى ... خ، ل".

قوله (ص 62، س 8): «و ظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون ...»

أى يرجع إلى القسم الأول فى كون الوحدة وصفا لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة الوحدة واحد حقيقى و ليس المراد أن جهة الوحدة فى الواحد الغير الحقيقى واحد شخصى دائما لمكان الوحدة النوعية و الجنسية أو غيرهما بل لا يمكن أن يكون جهة الوحدة شخصية فى أقسام الاتحاد إلا فى الهوهوية و إما قوله لها مراتب فى القوة و الضعف و أقوى الأشياء (إلى آخره) مع أنه أحكام الواحد الحقيقى و يذكره هناك فباعتبار أنه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقى أيضا بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار فى شىء.

قوله (ص 63، س 1): «و هما غير الواحد بالنوع و الواحد بالجنس ...»

فزيد و عمرو المتحدان فى الإنسان النوعى واحد بالنوع و الإنسان واحد نوعى و الإنسان و الفرس المتحدان فى الحيوان الجنسى واحد بالجنس و الحيوان واحد جنسى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 497

[الإشراق الثالث فى التقابل]

قوله (ص 63، س 16): «كما فى اصطلاح المنطقيين ...»

يعنى أن عبرنا بتقابل السلب و الإيجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض و هو التقابل[1105] عن الطرفين يلزم ذلك فإنه إذا أطلق النقيض على الموجبة أيضا و نقيض كل شىء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعا للسالبة إنما السالبة رفع للموجبة بل رفع- السلب سلب السلب و الموجبة سفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض و قالوا رفع كل شىء نقيضه فيجوز كون بعض النقائض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول أعم و بعضهم أول الرفع فى قولهم نقيض كل شىء رفعه بأن المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة و المبنى للمفعول كما فى الموجبة.

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض و الصفرة تضاد و لا الوجودية فالموجبة الكلية و السالبة الكلية عندهم ضدان.

[1105] (1)- فى بعض النسخ و هو التفاعل عن الطرفين ...

أى عمى العقرب مثلا الممكن فى الجنس فلا تكرار مع ما بعده فهو ناظر إلى قوله أو فى بعض مقوماته و كذا قوله و انتفاء اللحية للمرأة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الإنسانى ناظر إليه لأن المقوم ما ليس بخارج و الظلمة إشارة إلى عدم اعتبار القدرة فى المملكة الحقيقة و الانتثار و المرودية إشارة إلى عدم اشتراط- الانتفاء إلى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص 64، س 13): «لا انه يعرض الكثرة ...»

الأظهر أن يقال: لا أنه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 498

قوله (ص 65، س 3): «سلمناها»

إرخاء للعنان فإنه إن كان موجودا فالوجود إما عين الوحدة و إما مساوق لها و المانع يكفيه الاحتمال و لو لا أنه من باب إرخاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرح أن الكثير المقابل لمطلق الوحدة غير موجود و قال فى الأسفار إن مجموع الإنسان و الحجر الموضوع بجنبه لا وجود له على حدة و لو كان مجموع قسمين قسما على حدة لم ينضبط التقاسيم نعم كثرة حقيقة الوجود فى عين وحدتها على ما هو مقتضى التشكيك- الوجودى لكونها ذات مراتب متفاضلة ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراک مقتضاه البرهان و الذوق و العيان و هى الكثير بما هو كثير الموجود و الكثير بما هو كثير الواحد.

قوله (ص 65، س 4): «لست اقول»

و هو الذى تعرض له الشيخ بقوله تعرض (إلى آخره) أى لست أعنى بالوحدة فى قولى الكثير واحد كما أنه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التى عين وجود الكثرة السابقة على الوحدة العارضة.

قوله (ص 65، س 7): «بل اقول: ان الوحدة كالوجود ...»

فالجواب بطريقين متخالفين:

أحدهما: أنا نختار أن الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لأن- الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا إذا أردنا الكثرة المقابلة الخالية عن جميع أنحاء الوحدة و إن لاحظنا أن للوحدة أنحاء بعض أنحائها الكثير بالفعل الذى كالكم المنفصل و أن نفس هذه الكثرة وحدة ما نجيب بأن الكثير بما هو كثير واحد وحدة ما و كما أنه واحد كذلک أنه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 499

قوله (ص 65، س 17): «و العجب من الشيخ ...»

حيث استدل على مغايرة الوحدة ثم قال نعم يعرض لذلک الكثير وحدة و خصوصية.

قوله (ص 65، س 18): «عين متصلية»

فإن الاتصال الوحدانى عين الوحدة الشخصية فى المتصل و إذا صار مفصولا صار هويتين.

قوله (ص 66، س 1): «جوهر عنده»

إذ لو كان عرضا كان إما اتصالا إضافيا و هو نسبته و إما اتصال الجسم التعليمى فمعروضه أما الجوهر الفرد فهو فاحش و إما المجرد و هو أفحش و أما الهيولى فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به.

و كما أنه راسم الأعداد و مبديها فهو حادها و مفنيها مثالا لا فناء الحق الخلق.

كان العدد يقول للواحد.

ظهور تو بمنست و وجود من از تو "فلست تظهر لولاى و لم أكن لولاک"

قوله (ص 66، س 11): «وكون الواحد نصف الاثنين .....»

فكما أن للواجب تعالى إضافة المبدعية إلى العقول و المخترعية إلى الأفلاک و الملكوتية إلى العناصر و الرازقية إلى المرزوقين و المالكية إلى المملوكين و هكذا فللواحد إضافة النصفية إلى الاثنين و الثلثية إلى الثلاثة و الربعية إلى الأربعة إلى نصف العشرية و ربع العشرية للأربعين و كذا إضافة الراسمية و العادية و غيرهما و من هنا يعلم أن الكسور التسعة من مقولة الإضافة لا من الكيف المختص بالكم لوجودها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 500

فى الواحد و هو ليس بعدد.

قوله (ص 66، س 14): «و من اللطايف ان العدد ....»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الأعداد التى من النسب الأربع فيه التباين من الآخر ليس أجزاؤه إلا الواحد فالاثنان واحد و واحد و الثلاثة واحد و واحد و واحد و هكذا فالواحد رسم بتكراره الأعداد المتباينة و لو فى غاية التباين و تكرار الشىء ليس إلا ظهوره ثانيا و ثالثا بالغا ما بلغ و ظهورات الشىء ليست مكثرة له فإذا ظهر زيد فى البيت مرة بعد الولى و كرة غب أخرى لم يتعدد تعددا شخصيا أو نوعيا و هذا الواحد لا بشرط صار باللحاظات الكثيرة أعدادا متباينة لها أحكام و آثار متخالفة مما هى مشروحة فى علم الحساب و علم الأعداد و غيرهما و الماهيات الأخر ليست كذلک مثلا الجسم المائى مادة و صورة جسمية و صورة نوعية و الإنسان نفس و بدن و قس على ذلک و لم يصر الجسم جسما بتكرر المادة مثلا و لا الإنسان إنسانا بتكرر النفس مثلا فمفهوم الواحد فى مفاهيم الأعداد كحقيقة الوجود بالنسبة إلى أنحاء الوجودات و لعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام:" يا إلهى لک وحدانية العدد" أى لک وحدانية آيتها الوحدانية التى هى راسمة الأعداد و علة قوامها و عادها و مفنيها.

قوله (ص 67، س 14): «على ان الفصلين»

أى مع أن الفصلين.

قوله (ص 67، س 16): «و لعدم استقلالهما فى الوجود»

لأن الفصل بعض الماهية و ليست ماهية تامة إنما الماهية التامة هى النوع

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 501

فالتعاقب على الموضوع و الحلول و نحوهما من الصفات الخارجية من أحكام الماهية- النوعية.

[الإشراق الرابع فى العلة و المعلول]

يعنى أن العدم فى الوحدة و الشخصية و غيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم- الإنسان واحد نوعى لأن الإنسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لأن زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حملية و شرطية متصلة و منفصلة و غير ذلک بتبعية الموجبات فالعلة التامة لوجود شخصى شخصية فكذا عدمها و التمحلات التى أشار إليها منها أن استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلا و منها أن العلة هى القدر المشترک بين العدمات و لا ضير فى علية الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفة مئونته فإذا جاز فى الهيولى ذلک فما ظنک بالعدم.

قوله (ص 68، س 17): «و كما ان العلة الغائية ...»

هى ما يكون تصوره باعثا للفاعل على الفعل و لذا تفسر بما لأجله الفعل و الغاية و كذا الفائدة ما يترتب على الأفعال و من هنا قالت الأشاعرة ليس لأفعال الله تعالى أغراض و إن كان لها غايات و فوائد.

قوله (ص 68، س 20): «انما فعلوا افاعليهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»

نعم الأثر يشابه صفة مؤثرة:

" نخست اين جنبش از روز ازل خواست" فالكل متأس فى ذلک بالمبدإ المتعال إذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود إلا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 502

ذاته الودود و كيف لا و الفعل مقدمة و وسيلة للفاعل لنيل المطلوب الذى يساق له الفعل ليستكمل به و أى مطلوب هو أبهى من الأجمل من كل جميل و الأجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق أم كيف فقد الكمال و الاستكمال بالفعال بالصمد الغنى التام و فوق التمام يليق.

قوله (ص 69، س 5): «عنصر»

أى مادة لا علة مادية إن كان المستعد له صورة نوعية كالأمهات لصور المواليد أو المستعد موضوع إن كان المستعد له عرضا و صورة شخصية كقطع الخشب لهيئة السرير.

قوله (ص 69، س 7): «فتكون واسطة و شريكا»

و العبارة الأولى أولى إلا أن الثانية فى لسان القوم أكثر تداولا و وجه الأولوية أن فيض الوجود يمر من العقل الفعال على الصورة و منها إلى الهيولى و لا نعنى بالوساطة أو الشركة إلا هذا و بينا فى موضع آخر أن لا فاعلية استقلالية للصورة على- الاصطلاح الطبيعى فضلا عن الإلهى بالنسبة إلى الهيولى لأن تأثير الجسم و الجسمانى بمشاركة الوضع و لا وضع بالنسبة إلى المعدوم و الهيولى بعد وجودها أيضا لا يقبل الوضع إذا الوضع بعد تصويرها بالصورتين إذ العرض متأخر عن الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها.

قوله (ص 69، س 9): «فالعلل لا تزيد عددها على اربع ...»

أى الزيادة بالاعتبار إذ رجع اعتبار علية الصورة للمادة إلى كونها فاعلا لها و إن لم يكن علة صورية لها.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 503

إن قلت: يزيد العلل على أربع لا محالة بانضياف الشرط و الآلة و المعد و رفع المانع و لهذا تراهم يقولون فى وجه الضبط ما يتوقف عليه الشيء إما وجوده و إما عدمه أو وجوده و عدمه فالثالث هو المعد و الثانى هو المانع و الأول إما داخل فى قوام الشيء أو خارج و الداخل إما ما به الشيء بالفعل إلى آخر ما ذكرنا فى حواشى- الأسفار.

قلت: ألحقها المصنف (قدس سره) بهذه الأربع إذ الشرط مثلا إما شرط فاعلية الفاعل أو قابلية القابل فيكون من صقعها و قس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتممات التأثر و كذا فى غيره.

قوله (ص 69، س 20): «فلا بد فى تجدد الحوادث من وجود متوسط ...»

فعلة كل حادث متجدد مجموع أصل ثابت قديم يشترک الكل فى نسبة المعلولية إليه و شرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة من الحركة الوضعية الفلكية لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهى رابطة للحوادث إلى الحركات القديم و الحركات المستقيمة حيث إنهما من السكون داخلة فى الحوادث المتجددة محتاجة تلک الرابطة و قال: تلک الرابطة جسم الفلک و فاعلها الطبيعة و الخامسة الفلكية ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكلية ثم العقل الكلى" وَ اللَّهُ مِنْ وَرائِهِمْ مُحِيطٌ[١١٠٦]".

فعمومه السعة و الإحاطة كإطلاقه أو يوصف بالمطلق أيضا و ذلک لأن العموم و الإطلاق و نحوهما عند أهل النظر يستعمل فى مفاهيم له لكن عند أهل المعرفة يستعمل فى حقيقة الوجود و يراد بها سعته و حيطته

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 504

كما يستعملون الخاص و المقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته و أما خصوصية الوجود المنبسط فهى المتشخص بنفس الذات لكونه وجودا و الوجود عين التشخص لا التشخص بمعنى محفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصة كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات و المشخصات التى هى أمارات الشخص و لكن حيثية هذا التشخص و الخصوصية لا تنافى ذلک العموم و الحيطة بل عينهما أ لا ترى أن النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الأربعة النامية و الحسية و القدسية

[1106] (1)- سورة البروج 80، آيه 20

و الكلية الإلهية و قواها و جنودها بل معسكرها و مطاياها و مع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بل كلما كانت سعتها أوفر صارت وحدتها و تشخصها أكثر و كلما كانت سكونها أندر كانت بساطتها أقهر.

قوله (ص 70، س 10): «و هو الصادر الاول»

فهو الواحد الذى قال الله تعالى:" وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ[1107]" أى ما أمرنا إلا كلمة كن الواحدة فإن هذا الوجود أمر كن و ماهية الإنسان الكبير مؤتمر فيكون و لا تكثر فى هذه الكلمة بل فى الموضوعات و لهذا قال الحكيم:" الواحد لا يصدر عنه إلا- الواحد" و لما كانت وحدة حقة ظلية" أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ[1108]" كما أن وحدة مبدإ الكل حقة حقيقية لم يشذ عن حيطة هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو أعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذى يتوهم وروده أكثر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى و لذا لو عبر عن الصادر الأول بالعقل الأول لأنه جامع لكل الفعليات التى دونه كما هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و أن معطى الكمال غير

فاقد له و كأنه لف الوجودات و هى نشره و لهذا قالوا:" لا مؤثر فى الوجود إلا الله".

قوله (ص 70، س 15): «و مراده من الأثر نفس الماهيات»

إنما حمله (قدس سره) على هذا لأن الوجود المقيد فعل حيث إن التحقيق أن- الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلا للفعل و جعله أثرا لا فعلا علمنا أن مراده أن الماهية أثره.

إن قلت: قد حمل الأثر على الوجود و مفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم أن يكون- الوجود هو الماهية و أيضا حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) إن للوجود[1109] مراتب فإن للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهدا للمصنف (قدس سره) لأن المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصة وراء المطلق و الوجودات- الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره إياه إضافة المطلق إلى ماهية ماهية لا غير؟.

[1107] (1)- سورة 54، آية 50

[1108] (2)- سورة 25، آة 47

[1109] (1)- و اعلم ان للوجود مراتب ثلاث و لا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه حتى قيد الاطلاق فهوا لوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من سنخه و اثراه الوحدانى ايضا مطلق عار من كافة التعينات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود المطلق الحق الواحد و الانبساطى و الفعل الوحدانى و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزيل مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد و مع انه تتنزل عن مقام الصرافة فهو معذلك مطلق سار فى- الحقايق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل و الانفس والفلك و غيرها و اعلم ان هيهنا تحقيق ذكرناه فى حواشيناه على المشاعر طبع مشهد ص 189

قلت: أولا قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الأول أن الماهيات عند أهل الله وجودات خاصة بالحمل الشائع فقط فاستقام الحمل و التطابق حينئذ و ثانيا مراده أن الوجود المقيد بما هو مقيد و هو أثره كأنه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الأثر و أما كون الوجودات الخاصة هو المطلق المضاف إلى ماهية ماهية

فبعيد عن مشرب أهل الذوق و العرفان لأن الماهية عندهم اعتبارية و للوجود مراتب نعم هذا يناسب المذهب المنسوب إلى ذوق التأله.

و البيان الأقرب عندى لكلام هذا العارف المحقق أن مقصوده أن الوجود المطلق صنعه و الوجود الخاص مصنوعه و ذلک فعله بفتح الفاء و هذا مفعوله و ذلک" كلمة كن" و هذا يكون و ذلک الإيجاد الحقيقى و هذا الموجود بالإيجاد و ليس مراده بالأثر هو الماهية إذ لا تفاوت بين الأثر و الفعل بمعنى المفعول و ناهيک فى ذلک قولهم الأثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقة الأثر هو الوجود فالثلاثة كلها مراتب الوجود كما ذكره المصنف (قدس سره) فى أول الكلام.

قوله (ص 71، س 1): «و لهذا يقال لها الاآثار»

أراد بها العكوس أى الماهيات عكوس الأفعال التى هى الوجودات الخاصة.

قوله (ص 71، س 8): «تقدم الذاتى على ذى الذاتى»

و هو التقدم بالتجوهر الذى هو حكم شيئية الماهية كتقدم شيئية ماهية الجنس و الفصل على ماهية النوع فإن ما فيه التقدم و التأخر هنا ليس إلا بجوهر الشىء و قوامه بحيث لو جاز تقرر الماهيات منفكة عن كافة الوجودات لكان بحاله و لا مدخل للوجود و الوجوب فيه بخلاف تقدم الفاعل التام و يلزم أن لا يتصور الماهية بدون الفاعل مع أنها تتصور بدون وجودها فضلا عن إيجادها فضلا عن موجدها.

قوله (ص 72، س 3): «و اما الثانى فايها كانت مجعولة»

فى نظم هذا البرهان بظاهره تهافت إذ بناء نفى تعدد الجعل على نفى تعدد الماهية و بناء تعلق الجعل بأى واحدة منها أو بكلها على تعددها فهذا فى المثل كالنعامة إذا

طولبت بأحكام الإبل تقول: إنى طير و إذا طولبت بأحكام الطير تقول: إنى إبل.

و الجواب: أن بناء الأول على نفى تعدد الماهية بذاتها و بناء الثانى ليس على تعددها بذاتها بل على تعدد حصولاتها فى عالم الطبيعة بالعرض.

قوله (ص 72، س 5): «خلاف المفروض ...»

أى إن انقلب الكل واحدا بمقتضى الجعل الواحد و إن لم ينقلب و لم يصر الكل واحدا و الجعل واحد فالتناقض [ظاهر].

قوله: «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة ....»

إن قلت: هذا من انتقض بل ينبغى أن يقال موافقا لكلام السائل فهى من حيث- الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو أغمضنا عنه ينبغى أن يقال متشخصة بدل موجودة. قلت: لما قال السائل: جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الأغيار و يلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ففى هذه المرتبة و هذه الملاحظة إذا كانت متشخصة و لو بصنع الغير كانت ذاتها بذاتها متشخصة لأن ذاتها مع الفاعل تقطع النظر عن الفاعل ذاتها بلا تفاوت و لما كان التشخص عين الوجود فلو كانت متشخصة فى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة فكانت واجبة بالذات و إلا لكانت تشخصها و موجوديتها بتغير ذاتها (إلى آخره). قوله (ص 73، س 9): «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة ....»

هذا لو تم لدل على أن الماهية أيضا غير مجعولة لجريانه فى الماهية المنتشرة الأفراد كما لا يخفى بل جريانه فيها أولى لأن الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول ماهية زيد مثلا يجب حصول عمرو لأن" حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد".

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 508

قوله (ص 74، س 8): «بل كون الشئ بنفسه متعلق الوجود بغيره ....»

أى الحاجة ذاتية للوجود و الذاتى لا يعلل و التعلق عين الحاجة فكونه سبب- الحاجة معناه أنها ليس غيرها سلبا لها كما يقال: الواجب ما يقتضى ذاته الوجود و هو عين الوجود و هذا أيضا معنى قوله (قدس سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة هو الإمكان بمعنى التعلق و الفقر.

قوله (ص 74، س 11): «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنى الذات أى ماهيئة المعلول ظل لماهيئة العلة و التقدم و التأخر بالعلية إنما هنا فى الماهيتين و هذا بناء على طريقة صاحب الإشراق: أن التشكيک فى– الماهيئة فحيوانيئة الفيل فى أنها حيوانيئة أتم من حيوانيئة البعوضة و التحقيق أن تلک الحيوانيئة فى وجودها أتم و هذه فى وجودها غير تام و التشكيک راجع إلى– الوجود.

قوله (ص 75، س 8): «فلا نسلم ان مصداق خمل الموجودية .....»

لأن الوجود كون الشىء و تحقق الشىء فنفس ما به يتذوت الماهيئة و يشار إليها إشارة عقلية هو وجودها لأن الوجود ليس أمرا ينضم إلى الماهيئة فإذا كانت فيما به تذوتها و تجوهرها غنيئة ففى وجودها غنيئة هذا خلف فالماهيئة فى تذوت ذاتها و تجوهرها مجعولة لئلا يلزم غناؤها.

و إن كان بعد صدورها و ذلک لأن قوام الماهيئة لا يستحق حمل الموجود و لا

المعدوم و لا يصح شيئا منهما فإن نفسها هى التى مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذ و ليست إلا هى و هى اعتباريئة بالاتفاق و إنما قال: و إن كان بعد صدورها لأنه إما أن المعدوم بما هو معدوم أو العدم لا يصير مصداق الموجود أو الوجود و لو بجعل جاعل و عمل عامل لمانع ذاتى كذلک نفس شيئيئة الماهيئة لأنها و إن لم تكن معدومة لم تكن موجودة أيضا باعتبار حيثيئة ذاتها التى يزيد عليها الوجود و العدم.

قوله (ص 75، س 16): «لانا نقول صدور الماهيئة ....»

يعنى إن كانت نفس الماهيئة مصداقا للموجود فنفسها هى التى قبل الجعل و بالاتفاق اعتباريئة و لا علاقة له مع الموجودية و لا مع المعدومية و إن أضيف إليها شىء كانتساب أو ارتباط أو صدور أو ما شئت فسمه و هى اعتباريئة فانضمام معدوم إلى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و إن كانت أصيلة كانتساب إشراقى و صدور حقيقى و إيجاد حقيقى لا مصدرى فهى الوجود الذى هو حيثيئة طرد العدم و هى مصححة حمل مفهوم الوجود و الموجود لا الماهيئة نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم و التعبير بالصدور أو الارتباط أو الانتساب إلى العلة أو غير ذلک.

قوله (ص 76، س 9): «و هو ليس عينا لشئ منها ...»

بل هو زائد فى الجميع عند الجميع و غرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هى الوجود إذ كما قال فى موضع آخر وقع بعضهم و منهم الإمام الرازى فى الهرج و المرج إذ من قول الحكماء ذهب وهمهم إلى الوجود العام البديهى فحقق أن مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى و لا حلولى بشىء.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 510

[الإشراق الخامس فى بعض أحكام العلل الأربع]

قوله (ص 76، س 19): «الا الفاعل و الغاية»

بل هما فى المصادر الأول واحد فالعلة الفاعلية هى الغاية إذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال.

أى مادة الفلك الأطلس مخالفة بالنوع للمواد الأخرى و كذا صورته النوعية فاستدعتا الحركة المتشابهة المخصوصة فاستدل بها على جسمه الشخصى المحفوف بالعوارض أو على عرضه و العرض له مادة و صورة تبعية أى بتبعية موضوعه.

قوله (ص 77، س 10 وجدتها كانها شئ واحد ...): «»

فلا تكثر فى العلة الفاعلية بحسب أقسامها من الفاعل البعيد و القريب و الفاعل بالقوة و بالفعل بل الفاعل شىء واحد متحرك من القوة و البعد إلى الفعلية و القرب بحسب استجماعه للشرائط و عدمه و كذا فى العلة المادية و غيرها بل الأربع كأنها شىء واحد فإن الصانع من حيث إنه اتصل بالمادة و جعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكأنه هى و من حيث إن المادة اتصلت بالفاعل كما أن الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صفعه و الصورة أيضا شىء متدرج فى الوجود كما قال (قدس سره)" ثم لكل نجر من- الفاعل ..." (إلى آخره) ثم الصورة كمال المادة و المادة نقصانها و الكامل و الناقص ليسا فردين فضلا عن أن يكونا نوعين بل هما طوران لشىء واحد ثم الصورة من حيث إنها ما به الشىء بالفعل، صورة هى غاية كما قال (قدس سره): من حيث إنها ما تنتهى إليها الفعل و الغاية، هذه قد تكون هى العلة الغائية المعقولة للفاعل و المعقول متحد بالعاقل، و أيضا العلة الغائية هى الفاعل كما سبق.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 511

و أيضا الصورة الخارجية عين الصورة التى فى عالم الفاعل كأنها نزلت من لوح النفس إلى لوح المادة و المعلوم متحد مع العالم و أيضا الغاية كمال الصورة فالصورة الكمالية للسرير جلوس السلطان عليه و الصورة التمامية للكتاب قراءة القارى إياه.

و قوله: و الغاية أيضا فاعلة من جهة.

قد مر وجهه. و أيضا من جهة أنها علة فاعلية الفاعل إن كانت علة غائية و غرض من جهة أى: من جهة استكمال الفاعل الإمكانى به، و غاية من جهة أى: من جهة أنها تدعو الفاعل على الفعل.

قوله (ص 78، س 2): «و من هاهنا يعلم» أى من أن المادة من أنقص مراتبها إلى أعلاها شىء واحد فالمادة الأولى و المادة المجسمة و المادة النوعية و هكذا إلى الجسد الإنسانى و الحيوانى و غيرهما التى وجود العشق و الشوق فيها ظاهر، كلها واحد فإذا كانت هى عين المادة الأولى و كمالها و كمال الشىء" هو هو" فعشقها و شوقها عين عشق الهيولى الأولى و شوقها.

هذا أيضا من الأفعال المشابهة فإن الفاعل للسواد الدخان لا النار و لو سلم أن السواد من النار فباعتبار القابل إذ لخصوصيات- الأفعال و الحركة أيضا سخونة لأنها طلب و الطلب سخونة" ما" حتى عرف الميل و الإرادة فى السلوك بأنها جمرة نار تنقدح فى القلب و هذا كما قلنا إن القهر فى الحق تعالى باهرية نوره على كل نور و فى النفس حالة نفسانية معنوية، و فى البدن غليان الدم و انتفاح الأوداج أو نعكس الأمر و نقول: السخونة حركة. و لذا كلما اشتد السخونة اشتد الحركة كما فى النار.

قوله (ص 79، س 1): «و الحق ان الفاعل يؤثر وجوده ...» أقول: أحق أن يقال إن فيه شرط زيادة على سنخية الوجودين فإنه لو صار البياض علة للسواد مثلا فالبياض الموجود له سنخية من السواد الموجود و معلوم أنها لا يكفى، فغرض الشيخ فى رسالة العشق أيضا هذا فبعلاوة سنخية الوجود لا بد من السنخية فى الماهية[1110] أيضا كما قال: فيها: كل منفعل ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه. و ذلک بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل فى جرم من الأجرام بأن تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلک سائر القوى من الكيفيات و

[1110] (1)- و اعلم أن بين جوهر ذات المعلول و العة لا بد و ان تكون السخنية موجوده حتى يصدر المعلول الفياضة و لهذه السنخية يؤثر عقل الاول فى الثانى و يؤثر الجوهر الجسمانى فى العرض التابع له و الحال ان الجوهر و العرض بحسب المفهوم متباينان و لكن بحسب الوجود متوافقان و الماهية ليست بمجعولة حتى تكون السنخية بين الماهيات و قد صرح به صدر المتالهين و الحكيم المحشى و من الادلة على اصالة الوجود: ان السنخية مما هى لا بد منها فى العلة والمعلول و الماهيات بذوالتها متباينات و لو كانت العلية والمعلولية بين الماهيات يلزم صدور كل شئ عن كل شئ.

النفس الناطقة إنما تفعل فی نفس ناطقة مثلها بأن تضع فيها أمثالها و هی الصورة العقلية المجردة و السيف إنما يضع فی الجسم مثاله و هو شكله و المسن إنما يحد السكين بأن يضع فی جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الأجزاء و ملامستها" انتهی.

[الإشراق السادس فی شیء من العرشيات الإلهامية فی أحوال هذه العلل]

قوله (ص 79، س 8): «و بالنسبة الی نفس الوجود الفايض[1111] عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفی بهذه المواضعة بل ينادی فی جميع كتبه و فی هذا الكتاب بأن الوجود مجعول بالذات و المباينة ليست معتبرة فی الفعل و الفاعلية ليست إلا التشؤن و بالجملة المباينة الصفتية كافية فی الفاعلية الحقيقية كما قال علی عليه السلام:

" توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة".

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، ج2، ص: 513

قوله (ص 79، س 9): «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة و الآخر فعلا»

أقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فإن حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة و الفعل الذی هو أحد مناهج إثبات الهيولی و عندی التركيب الاتحادی بين المادة و الصورة غير صحيح لاستلزامه التمحلات الكثيرة فی باب الحلول و العلية و التفرقة بين المركبات الخارجية و العقلية و غير ذلک.[1112] و يمكن تأويل كلامه و إن لم يوافقه بعض كلماته بأن نسبة المادة إلی الصورة لما كانت نسبة النقص إلی التمام و النقص و التمام من سنخ واحد و لا يجعلان الناقص و التام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنی أ لا تری أن البياض الضعيف ناقص البياض الشديد و الشديد تمام الضعيف لا أن الشديد منه تمام السواد و كماله و السواد نقصانه و كذلک النور الشديد كمال النور الضعيف و هذا نقصان ذاک لا أنه كمال الظلمة و الظلمة نقصانه و معلوم أن البياضين و النورين متحدان.

قوله (ص 80، س 11): «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر فی جانب المادة القوة و الابهام»

و العناصر مادة المواليد فالصورة الواحدة و التعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الأربعة.

[1111] (2)- المفاض ... خ، ل

[1112] (1)- و الحق ان التركيب الانضمامی ينافی الحمل و المبهم متحد فی الوجود مع المتحصل و الحكيم المحشی قد خلط الاعتبارات

قوله (ص 81، س 4): «و ستطلع عل برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»

من كون الصور النوعية عين الفصول التى هى جواهر بالعرض فإنها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل و لا أعراضا لعدم تقوم الجوهر بالعرض و ليست أعداما فلتكن وجودات.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 514

قوله (ص 81، س 5): «انا قد وضعنا قاعدة»

ذكرها فى مباحث الصور النوعية من الجواهر و الأعراض من الأسفار[1113] ملخصها أنه إذا تركب أمر تركيبا طبيعيا له وحدة طبيعية من أمرين أحدهما متيقن الجوهرية و الآخر مشكوكها و أردت أن تعلم حال الآخر هو جوهرا و عرض فانظر فى درجة وجودها و مرتبة فضيلته بحسب الآثار فإن كان وجوده أقوى ما تحققت جوهريته و قد حقق أنه لا بد من ارتباط بين أجزاء المركب الحقيقى بالعلية و المعلولية و التقويم و التقوم.

فاعلم أن نسبة التقويم و العلية إلى ذلك الأقوى لازم و إلى الآخر مقابلهما فيكون ذلك جوهرا و إلا لكان المعلول أتم و إن كان وجوده أضعف كان معلولا فيكون عرضا و إن كان جوهرا كان مادة لوجوب احتياجه إلى الجوهر الآخر و إلا لم يتحقق التركيب الحقيقى و هذا كالنبات و الحيوان المركب كل منهما من الجسم و النفس و نشک فى أن النفس جوهر أو مزاج أو عرض آخر و معلوم أن الآثار المرتبة على وجود- النفس فوق آثار الجسم و الجسم محتاج فى تنوعه إلى النفس كما أن كل مادة مجسمة محتاجة فى التنوع إلى الصورة النوعية فيعلم من هذا أن النفس جوهر.

قوله (ص 71، س 18): «لما ذكره المحقق الطوسى»

لعل مراد المحقق أيضا بالقابل مبدأ القبول لا مفهوم الوصف.

[الإشراق السابع فى الإمكان و الوجوب و القوة و الفعل و فى إثبات الطبيعة فى كل متحرک و فى سبب الموت الطبيعى و فى الإشارة إلى حدوث هذا العالم و ماهية الدنيا و الآخرة]

و لا فى نفس الأمر بل ما له مادة أيضا لجريان المناط الذى ذكره (قدس سره) من أن الإمكان عدمى إلا أنه يوصف بالإمكان

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 515

[1113] (1)- اسفار أربعه جواهر و اعراض، طبع طهران 1282 ه ص 140

الاستعدادی الذی هو موجود و الاتصاف به من باب تحقق الطبیعة لا من باب سلب الطبیعة.

قوله (ص 82، س 10): «اذ الامکان مفهوم عدمی ....»

حاصله أن الإمکان سلب الضرورتین و سلب الطبیعة بسلب جمیع أفرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحة سلب الضرورتین عن مرتبة من مراتب نفس الأمر و هی مرتبة الماهیة من حیث هی لا یصح سلب الضرورتین عن مطلق نفس الأمر لأن رفع الطبیعة برفع جمیع أفرادها، فبمجرد سلب الحرکة عن زید فی بیته مثلا مع کونه متحرکا فی السوق لا یصح سلب الحرکة عن زید فی نفس الأمر، فالضرورة فی المرتبة مسلوبة عن العقل الکلی و لکن الضرورة السابقة و اللاحقة حفتا به، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدإ الأول الذی لا یمکن من عدم المعلول الذاتی له غیر مسلوبة عنه. قوله (ص 82، س 14): «فلا بد له من مادة و موضوع»

هذه المادة هی المادة بالمعنی الأخص و لو أرید معناها الأعم أی حامل الاستعداد، فموضوع العرض و متعلق النفس أیضا مادة و هی بهذا المعنی فی قولهم:" کل حادث مسبوق بمادة و مدة".

و إذا کانت القوة انفعالیة فهی مبدأ قابلی للتغییر من آخر من حیث هو آخر فإطلاق المبدإ علی الفعلیة و الانفعالیة فی التعریف من باب عموم- المجاز.

ثم إن القوة بالمعنی الأول أی مبدأ التغیر یستعمل فی مباحث القوی و الطبائع و مباحث النفوس و القوة التی تقابل الفعل یستعمل فی مباحث المواد و التی تقابل

الضعف فی مباحث الکیفیات من القوة و اللاقوة.

قوله (ص 83، س 5): «و قوة الفاعل قد یکون محدودا ....»

وجه الضبط بقول تفصیلی أن یقال: قوة الفاعل إما أن یکون علی فعل واحد و إما أن یکون علی کثیر و کل منهما إما مع الشعور أو لا معه و القوة علی الواحد- العدیمة الشعور إما متقومة بالمحل و إما مقومة له و المقومة إما فی البسیط و إما فی المرکب بالتفصیل الذی ذکر فی مرحلة القوة و الفعل من الأسفار.[1114] فیفسرون القدرة بصحة الصدور و اللاصدور" و الصحة إمکان و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و قد یفسر بوقوع الترک وقتا و وقوع الفعل وقتا و هذا انقطاع الفیض.

[1114] (1)- الاسفار الاربعه چاپ ط گ 1282 ه ق جلد اول ص

لأنه عالم مريد و استحالة عدم المشية لأنها عين ذاته تعالى و لأن تمامية وجوده و حكمته و تكلمه لا يقتضى قطع الفيض فعدم المشية عدم هذه.

قوله (ص 83، س 18): «مضطر فى صورة مختار»

و ذلک لأن الداعى يسخره و يقسره على الفعل و لولاه لم يفعل فلا فاعل بذاته لذاته إلا واجب الوجود تعالى فلا مختار بالحقيقة إلا هو" و هو القاهر فوق عباده".

قوله (ص 84، س 4، 5): «بل لشئ لم يكن فى نفسه متحركا»

" الأوضح زيادة" ألفا" أو" حتى" على قوله:" لم يكن" و قس عليه الكلام فى قوله قدس سره" يكون السخونة فيه بالقوة" و المستتر فى" لم يكن" عائد إلى المتحرک و البارز فى كلمة" فيه" إلى الحار.

قوله (ص 84، س 14): «فحقيقة الهيولى هى الاستعداد و الحدوث»

أى حدوث الاستعداد الذى هو بل ذاتها لأن جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فإنها نوع بسيط فلها استعداد بعد استعداد، لقبول صورة بعد صورة كلاهما أى الاستعداد و الصورة على سبيل الاتصال و كلا جوهر أما الصورة فظاهر و أما الاستعداد فلأنه حقيقة الهيولى التى هى جوهر و لا غرو فى كون الاستعداد جوهرا فكما أن العلوم و الإرادات و القدرة و غيرها تنتهى إلى علم قائم بذاته و إرادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلک الاستعدادات ينتهى إلى استعداد قائم بذاته هى الهيولى فظهر حقيقة قوله (قدس سره):" فحقيقة الهيولى هى الاستعداد و الحدوث".

ثم الأولى تأخير هذه الحكمة العرشية من الحكمة العرشية التى تتلوها كما لا يخفى و فى بعض النسخ ليس قوله:" فالحركة لما كانت ..." معنونا بالحكمة العرشية و لا بعنوان آخر.

قوله (ص 85، س 4:

«و لو لم تكن امرا سيالا متجدد الذات لم يمكن صدور الحركة عنها»

إن قيل: التجدد ذاتى لهذا المعلول الذى هو الحركة العرضية التى فى المقولات الأربع العرضية و الذاتى لا يعلل كما تقولون أنتم فى أصل الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها و مراتبها عن العلة القديمة: إن تجددها ذاتى و وجودها عن العلة.

قلت: لما كان ما بالعرض منتهيا إلى ما بالذات فلينته الذاتية فى التجدد إلى- الطبيعة الجوهرية لأن الأعراض فى ذاتها و صفاتها جميعا تابعة كما أشار (قدس سره) و أيضا لو كان التجدد ذاتيا للحركة العرضية و كان وجودها من الطبيعة كما قال السائل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 518

كانت الطبيعة فاعلا إلهيا و الفاعل الإلهى هو مفيد الوجود و مفيد الوجود هو تعالى و الفاعل الطبيعى ليس إلا مفيد الحركة و هو ليس إلا القوى و الطبائع و من المبرهنات و المتفق عليه بل من الواضحات استناد الحركة العرضية إلى الطبيعة حتى عرفت بأنها المبدأ الأول للحركة و السكون فنفس تجدد الأين و تجدد الكم و غيرها مستندة إلى الطبيعة و الوجود أجل من الاستناد إليها بخلاف ما إذا كان تجدد الطبيعة ذاتيا لها و وجودها مستندا إلى الله تعالى و أيضا قسموا المحرك بأنه إما محرك بمعنى أنه مفيد نفس الحركة و هو الطبيعة و إما محرك بمعنى أنه مفيد وجود الذات المتحركة و هو الفاعل المفارق.

قوله (ص 85، س 19): «و أيضا الطبيعة اذا وجدت فى الجسم»

دليل آخر على تجدد الطبيعة فى ذاتها مبنى على عدم تأثيرها فى مواد أنفسها التى هى محالها لعدم إمكان الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين الطبيعة و الحركة و الآثار الأخرى بل بينهما تبعية بالذات و الحركة تجدد أمر و ذلک الأمر هو الطبيعة فمبدأ الجميع أمر أجل من الطبيعة إلا أن فيض الوجود يمر أولا على الطبيعة ثم على الآثار الأخرى من ذلک المبدإ الأجل لكنه إلزامى لا برهانى و إلا لزم تعطيل- القوى و الطبائع جل عن ذلک و من يثبت القوى و الطبائع و يسند التأثير مطلقا إليها يقول باشتراط الوضع عند تأثيرها فى المواد المنفصلة عن موادها لا فى مواد أنفسها لأن اشتراط الوضع لتحصيل القرب و المناسبة بين المؤثر و المتأثر إذا كانا متباينين و الاتحاد فوقهما مغن عنهما كيف و دليله الأول مبنى على كون الحركات الأربع معلولة للطبيعة نعم هذا الدليل يناسب مذاق الشيخ الإشراقى حيث يسند كل الآثار التى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 519

فى عالمنا هذا إلى الصور النوعية[1115] المفارقة أعنى العقول العرضية التى من الطبقة- المتكافئة.

[1115] (1)- و أعلم ان هذا الدليل يناسب طريقة المصنف العلامة لا الشيخ الاشراق و الحكيم المحشى ذكر هذه المناقشة فى حواشيه على الاسفار و نحن قد ذكرنا فى تعليقة كتبناها فى هذا الموضع من الاسفار فى جواب مناقشة الحكيم المحشى: أن المصنف لا ينكرا الصور النوعية بل يثبتها ولكنه يقول: باتحاد الطبيعة مع الحركة امر اقام البرهان عليه فى الاسفار والعجب من الحكيم المحشى كيف اشتبه عليه الامر و ظن ان هذا البرهان يناسب مذاق الشخى الاشراقى و قد قلنا: ان الطبيعة و الحركة معين فى الوجود فالطبيعة امر متجدد سيال و الحركة نفس تجددها و هذا الاتحاد يجرى فى الكيف و الكم الطبيعى و الوجود الواحد يمر على الطبيعة و الكم و الكيف فى الجوهر و فى العرض عرض نظسير ما قالوا: ان فيض الوجود يصل اولا و بالذات الى الصورة و يمر منها و يصل الى المادة و التركيب بينهما اتحادى و الترتب عقلى فافهم و تامل و دآب المصنف

قوله (ص 86، س 4): «و قد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة»

كلام خطابى تلخيصه: أنهم لم يقصدوا التعليل لا فى قولهم: حر طبيعى. و لا فى قولهم: برد طبيعى، و شكل طبيعى و حيز طبيعى، و نحوها و لا فى قولهم: قوى نفسانية. إذ لو قصدوا التعليل لنسبوا الحر و البرد و الحيز و الشكل إلى النفس إذ فى ذوات الأنفس المبدإ للآثار هو النفس لا الطبيعة عند مسندى الآثار إليهما فلا يسوغ لأحد أن يتمسک فى إثبات أن الآثار الطبيعية معاليل الطبيعة بقولهم حركة طبيعية أو حر طبيعى أو برد طبيعى أو نحوها.

قوله (ص 86، س 11): «و الفرق بين هذين القبلنين»

أى بين النفس و الطبيعة أو بين النفس و الطبيعة و بين توابعهما من قوى النفس و

صفات الطبيعة.

إن قيل: لو تم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار و الماء و آخر بينه و بين الهواء ثم نقل الكلام إليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هو محال.

قلنا لما كانت الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلا عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد و ما أشبه السؤال و الجواب بالسؤال- المذكور فى أواخر إلهيات الأسفار:[1116] من أنه لما كان الشدة و الضعف أمرين نسبيين لزم أن يكون بين النور الأقرب إلى الواجب تعالى و هو العقل الأول و بين الثانى نور آخر لا يصل فى شدة النورية إلى الأول و لا فى ضعفها إلى الثانى ثم بينه و بين الآخر نور آخر و هكذا إلى غير النهاية و الجواب المذكور هناک أن مراتب الأنوار و درجات- لعقول شىء واحد و لا فصل و بينونة فى الوجود بينها.

قوله (ص 86، س 17): «لزم خلو المادة عن صور العناصر»

كلها فى زمان و هو زمان الخلو عن الواسطة و لعلک تقول: هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة فى الآن لا فى الزمان لأن ذلک المفصل آنى لا زمانى فالجواب أنه على طريقتهم من الكون و الفساد و عدم القول بالحركة

العلامة فى المباحث العقلية ان يتكلم فى تحقيقاته الخاصة على مذاق القوم و يقيم البراهين على مراهم ثم يتصدى على اقامة البراهين على طريقته و البراهين التى اقامتها على الحركة الجوهرية المبتنية على كون الطبيعة مبدء الحركة انما هو على مشرب القوم القائلين بمبدئية الطبيعة للحركة ...

[1116] (1)- قال صدر الحكماء فى الاسفار« قسم الاهيات» و« حواشى حكمة الاشراق»: ان هيهنا شكا غويصا عرضناه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين» و لم يأت« يأتو» بمشبع. ثم اجاب عن الاشكال.

الجوهرية لا اتصال و التكون غير التقضى فبين أن آخر وجود الصورة المقتضية و أن أول وجود الصورة المتكونة لو لم يتحقق زمان لزم تتالى الآنين بخلاف الطريقة المحقة التى ذهب إليه المصنف

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده أصلا و التكون عين التقضى إذ الحركة متصلة واحدة سيالة فى عين كونها ذات درجات من الأمثال المتجددة المتفاوتة كمالا و نقصانا حتى يؤدى إلى الواسطة ثم إلى المخالفة مفهوما كل ذلک على سبيل الاتصال- المساوق للوحدة الشخصية.

قوله (ص 87، س 1): «بمعنى ان النفس نازلة اليها .....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه و التنزيه.

قوله (ص 87، س 6): «و بعض القائلين بهذا التركيب»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة و أنها بما هى مادة مبهمة واحدة لا تعين فيها فضلا عن التعينات الأربعة قالوا بخلع صور العناصر فى المركبات و لما لم يحصلوا أمر النفس و أنها مظهر صفات التنزيه و التشبيه لم يعلموا أن لها مقام طبع يمكن أن يكون صورة متحدة مع المادة مع انحفاظ مقامها التجردى.

قوله (ص 88، س 9): «فالمادة التى تتصرف فيها النفس ....»

أى المادة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست أولا و بالذات هى هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه و قشره و النسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر و كما أن الطبيعة- الخادمة بالقسر كقوة للبدن الطبيعى كذلک الطبيعة المجبولة على الخدمة التى هى من صقع النفس كقوة محركة فى البدن المثالى.

ثم إنه لما كان السؤال المذكور فى الطبيعة جاريا فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بأن البدن أيضا بدنان" بدن طبيعى" و" بدن مثالى" و الثانى متصرف فيه أولا

و بالذات و لا يتحقق باستعمالها إياه كلال و الطبيعى سواء كان الروح البخارى الذى هو المتعلق الأول عندهم أو هذا البدن الذى هو المتعلق الأول عندهم أو هذا البدن الذى هو قشره و غلافه متصرف فيه بالعرض و فى

کون البدن المثالی متصرفا فیه فی النوم و نحوه و لیل علی تجرد النفس عن البدن الطبیعی لغنائها عن استعماله فإن مشاعره و کثیرا من قواها راکدة، و النفس مبصر و مستمع و بالجملة تدرک و تحرک و تتکلم و تأکل و تشرب بالبدن المثالی.

قوله (ص 88، س 14): «و اما سبب الموت الطبیعی»

لما کان عنده (قدس سره) جمیع الصور الفائضة علی البدن و الطبیعة المسخرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم یکن تحول النفس إلی ما فوقها بالحرکة الجوهریة آنا فآنا و قلة مبالاتها بالفطرة الأولی بالبدن بل تکون شدید العنایة به لما اتفق الموت إذ حینئذ ترسل الحرارة الغریزیة و القوی و الطبائع إلی البدن و تحفظه و تحمیه فکما کانت کذلک قبل کیف و قد صارت أکمل و أقدر، فلیکن انبعاثها هاهنا أکثر لکنها متشمرة للسفر إلی الله تعالی شائقة إلیه بالجبلة، شعرت أو لم تشعر، و الکاره للموت إنما هو الوهم و الخیال بل هما أیضا فی شغل الذهاب إلیه بالترقی و التحول یوما فیوما و لیس الموت إلا هذا علی أنک إن شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فیهما.

قوله: «علی عکس ما تخیلوه» أی علی خلاف ما تخیلوه.

قوله: «من غیر تناسخ» لأن التناسخ علی سبیل الاتصال.

قوله: «ففیها سر آخر» إذ فیها تفصیل فإن من الحیوانات ما هو تام الحواس و له تخیل و توهم و حفظ فله تجرد برزخی کما هو مذهبه (قدس سره).

قوله (ص 89، س 7): «فالحرکة بمنزلة شخص»

أی الحرکة فی المقولات الأربع العرضیة بمنزلة شخص روحه حرکة الطبیعة إذ الأعراض کلا تابعة للجواهر و التفصیل أن یقال کما أن الزمان شخص روحه الآن السیال و روحه الدهر أی وعاء الثابتات و روحه السرمد أی الجاری مجری الوعاء للواجب و صفاته.

قوله (ص 89، س 15): «تذکرة» ما فی هذه التذکرة یؤکد ما قلنا فی بعض الأدلة علی الحرکة الجوهریة أنه إلزامی لا برهانی إذ التفصیل فی أمر القوی و الطبائع أن الأشاعرة قالوا بإبطال القوی و الطبائع و أن الآثار مستندة إلی الله تعالی بلا واسطة و بعض آخر یقول بتعطیلها و کلاهما باطل و المشاؤون سیما الطبیعیون

مصرون على إثباتها و الحق و هو المستفاد من كلمات المصنف (قدس سره) أنه لا منافاة بين كون الآثار مستندة إلى القوى و كونها مسخرة بأيدى ملائكة الله فإذا لوحظ التعينات استندت الآثار إليها و لو كما قلنا فى كون الصورة علة للهيولى من أن فيض الوجود يمر من المبدإ فلا تستند شيء إليها إذ الإيجاد فرع الوجود.

قوله (ص 92، س 2): «فموضوع العلم الطبيعى»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرک، و عند محققيهم الجسم من حيث هو واقع فى التغير لإدخال مباحث الكون و نحوهما لأنهما دفعيان عندهم لا تدريجيان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لأن ذات الجسم النوعى و هى الطبيعة حركة وجودا[1117] عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 524

قوله (ص 92، س 14): «فرمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

و زمان بقائه مجموع أزمنة حدوثه لأن حدوثه حدوثات مثلا زمان إحداث- النفس الإنسانية السيالة بما هى نفس جميع أزمنة بقائه أى إحداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها فى أيام الرضاعة مثلا، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من أول عمر الإنسان إلى آخره لهذا يقال فى حد الإنسان: حيوان ناطق مائت. فهكذا فى إحداث الإنسان الكبير زمان حدوثه أزمنة حدوثاته فلا يمكن إحداث العالم إلا بالتدريج و ذلک من نقصه الذاتى لأن له وجودا امتداديا سيالا و لا فتور فى الجاعل لأن أمره" أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" فقد وقع خلقته فِى" سِتَّةِ أَيَّامٍ‌" هى مدة عمر العالم و لا يحصيها إلا" هو" لعدم انقطاع فيضه عابرا و غابرا و هى مدة أيام دعوة أولى- العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل نبى منهم و بقاء أوصيائه" الاثنى عشر" ألف سنة باعتبار مظهرية ألف من أسماء" الله تعالى" و هو يوم واحد ربوبى عند الله سواء كان ألفا نجوميا أو آلافا و اليوم السادس يوم نزول القرآن من أول ظهور آداب الخاتم" صلى الله عليه و آله و سلم" إلى آخر ظهور أولياء أمته و دولهم التى هى دولته الحقة ثم إن القول بالأدوار و الأكوار عند الإشراقيين المحققين معراف يناسب المقام و لا نطيل الكلام بذكره فافهم و استقم و هذا بحسب السلسلة العرضية للأكوان الطبيعة و أما بحسب السلسلة الطولية النزولية فى الأيام السنة أيام بروز التعينات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 525

[1117] (1)- لان الحركة لا تكون متاخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، و الطبيعة حركة و متحرك و الزمان متحد مع الحركة فى الخارج لانه من العوارض التحليليه، لوجود الحركة بناءا عليهذا لا يمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعدا آخر و هو الزمان فافهم و تامل فى ما ذكرناه و انه بالتامل جدير و هذا اقوى من الدليل الذى اقامه« اينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى

و اختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهور أو باعتبار الحجب النورية الأسمائية أو باعتبار الحجب الأمرية و الخلقية و هى: الأحدية و الواحدية و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع فالجبروت له طبقتان طبقة عقول مرتبة يقال لهما عقول طولية و طبقة عقول متكافئة يقال لها عقول عرضية.

و الملكوت لها مرتبتان أعلى و هى النفوس الكلية و أسفل و هى مثل معلقة، و أما الأحدية و الواحدية فمستثناه إذ لا خلقة هناك و نزول القرآن فى هذا الوجه و ما يليه إنما هو من مرتبة العلم العنائى على أعلى مراتب وجود الختمى" صلى الله عليه و آله" و أما بحسب السلسلة الطولية العروجية فالأيام الستة هى ستة من اللطائف السبع الإنسانية من" الطبع و النفس و الروح و السر و الخفى و الأخفى" و السابعة مستثناة لأنها مقام الفناء لا الخلقة.

اعلم أنه لا بد أن يلاحظ العارف البصير فى الكل ما فى كل" ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ" و يعرف أن هذه التحولات و الصيرورة إلى الله طولية لا عرضية فى الكل كما فى كل.

قوله: «يكون مبدعا» هو الهيولى.

قوله (ص 93، س 1): «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

و عكس نقيضه: إن ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه، بل هو حادث، و كل حادث ممكن و الإمكان مناط الحاجة إلى السبب.

قوله (ص 93، س 3): «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤول بأن مرادهم المبدأ القابلى الذى هو الهيولى و معلوم أنها ظلمة و هاوية و خالية عن جميع الحلى و الخلل من الصور الجوهرية و العرضية فى ذاتها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 526

و ابتداء السلسلة الطولية الصعودية.

قوله (ص 93، س 4): «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

إن قلت: ما الفرق بينه و بين سابقه أعنى قوله: و إلا لسبقه إمكان آخر و كذلک إلى ما لا نهاية حيث جعله محذورا دون هذا. قلت: الكلام هناک فى الموضوع و الترتب كان طوليا لأن القابل يجامع المقبول و هنا فى المعد و الترتب عرضى و التسلسل تعاقبى مجوز عندهم.

قوله (ص 94، س 6): «مع المادة لا فيها»

لأن التهيؤ الذى فى المادة بالنسبة إليها استعداد و إنما هى إمكان بالنسبة إلى- المستعد له و المستعد له هنا مع المادة فكذا صفته هذا عندهم و أما عند المصنف (قدس سره) ففى المادة لأن النفس جسمانية أولا هذا إذا كان للإمكان معنيان كما هو فحوى كلامهم.

و أما ظاهر كلامهم فهو أن وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدة و قسم يحصل معها و أما الإمكان ففى كلا القسمين فى المادة سواء كانت مادة متقومة بالمستعد له أو مادة يتخصص بها أحد الطرفين.

قوله (ص 95، س 10): «بل بحسب جود المبداء الوهاب على هذا الوجه»

أى على وجه الإمكان الاستعدادى بالعرض و أما حديث الجود فقط فلا يحسم مادة الإشكال و لا ينقطع به السؤال إذ يقال لم لا يفيض على المادة النملية مثلا النفس الناطقة فإن المبدأ جواد فحاصل الجواب أن الاستعداد لازم لكل حادث و العطايا بحسب القابليات إلا أنه قد يكتفى وجود المبدإ بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات و للنفس التى معها بالعرض و إن كان الأصوب

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لا يخفى.

[الإشراق الثامن فى الحركة و السكون و إثبات الحركة فى الجوهر الصورى]

قوله (ص 96، س 2): «فالحركة اذن كمال اول لشئ لا من حيث هو انسان ....»

هذا التعريف لأرسطاطاليس و قد بينه الشيخ بيانا مبسوطا[1118] و المصنف (قدس سره) بينه بيانا مختصرا غيره، حاصله: أن الكمال الأول قد يقال و يراد به أنه ليس كمالا ثانيا بل هو ما يتم به نوعية النوع و هذا ليس بمراد هنا.

و قد يراد به أنه: كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تمامية- النوع و هذا هو المراد هاهنا، فالحركة كمال أول بالنسبة إلى الوصول إلى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الإنسانية مثلا إذ من هذه الجهة كماله الأول صورته النوعية التى هى النفس الناطقة.

قوله (ص 96، س 4): «و ظن قوم هذا الظن و ان كان باطلا»

من حيث إن الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهرية لأن الحركة فى مقام وجود الطبيعة لا فى مقام ثانيها فقط و الوجود هو الذات النورية للشىء سيما على أصالة الوجود.

قوله (ص 96، س 5): «بل هى متحركية الطبيعة»

فإن تجدد الشىء بما هو تجدد الشىء ليس بشىء متأصل إنما الشىء المتأصل هو- الشىء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فإنهما ليسا بشىء متأصل و إلا لكان الحدوث حادثا و التأثر متأثرا و تسلسل الأمر إلى غير النهاية:

فالتسود ليس سوادا ... متفرع على أن الحركة تجدد الطبيعة لا الطبيعة المتجددة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 528

قوله (ص 96، س 8): «لا ستحالة اجتماع المثلين»

و للزوم التركيب فى العرض و للزوم كون معنى الحركة فى المقولة أن يكون- المقولة موضوعا لها و الكل باطل.

قوله (ص 96، س 16): «واحدا بمعنى الاتصال»

يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية إذ الخروج من شىء إلى شىء إذا كان بنحو الاتصال و التدريج كان حركة فالطبيعة السارية سائلة عنده كما عند- المصنف (قدس سره).

[1118] (1)- طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية 1205 ه ق

قوله (ص 96، س 19): «و من ها هنا يعلم»

أى من قوله:" بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر" و قوله أخيرا:" و إن كان بحسب قوته الطبيعية السارية ..." ينبغى أن يراد بالقائل شخصا معينا كأبى على لا المفهوم الكلى ليحسن إردافه بقوله: و جماعة ممن فى طبقته. كما لا يخفى. تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالا على شخصية الحركة بشخصيتها.

قوله (ص 97، س 1): «ليس امرا مبهما كما يتوهم انه امر كلى»

و حينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالقطعية و هذا باطل بل له سعة وجود فى الخارج غير مرهون بحدين مخصوصيين و من هنا مثل الحكماء بسريان وجه الله البسيط فى السلسلة الطولية النزولية و الطولية الصعودية و السلسلة العرضية من غير انثلام فى وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع و بالآن السيال الراسم للزمان.

قوله (ص 97، س 2): «فيكون المرسوم منه ....»

لأن الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة النفس من البدن فى آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس.

متعلق بالإمكان لا بأنواع جواهر لأن أفراد ما فيه الحركة بالقوة ما دام المتحرک متحركا أو متعلق بعدم التناهى و فعلية بسبب ماهيات الجواهر النوعية كيف و إذا كان اختلاف الأعراض موجبا للقسمة الفعلية- الخارجية كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق أولى لكن الماهية انتزاعية على- التحقيق و أيضا يجرى فى السوادات و الحرارات و نحوها.

قوله (ص 97، س 16): «اذ لا يكون هناک امر بالفعل فيكون قوة فى قوة»

إذ الهيولى أمر بالقوة و الصورة إذا فرضت سيالة أيضا بالقوة فليس هنا موضوع بالفعل و لكن سيجىء فى أواخر البحث الثالث أنه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذى من المبدإ الذى المنتهى أمر بالفعل لكنه بالفعل الزمانى لا الآنى و لا الدهرى بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذى كالتوسط و هو أقوى من المتصل.

قوله (ص 97، س 16): «او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه ...»

الأول كان مذهب القوم و هذا على ما هو التحقيق عنده (قدس سره) من أن التشخص بالوجود و العوارض أمارات الشخصية و كلمة ما الإبهامية بالنسبة إلى المقدار الصغير أو الوسيط أو الكبير على سبيل التمثيل لو اعتبرناه و إلا فالكلام على تقدير التزام التعين فإن مقدار ما صادق مع التبدل فكأنه قال أو يكون المقدار الصغير مثلا لازم تشخصه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 530

قوله (ص 98، س 1): «لا ينفک عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعى لازم البقاء عند الخصم و التعليمى بالإطلاق و التعيين و العروض عروض غير متأخر فى الوجود.

قوله: «فان الموضوع الجسمانى لا يخلو عن وضع» فإن الوضع أيضا لازم غير متأخر فى الوجود فإن الجسم فى مقام ذاته الوجودية ممتد و فيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض و نسبة المجموع إلى الخارج و لو يكن الجسم فى مرتبة ذاته الوجودية ذا وضع و ترتيب كان نقطة أو مجردا.

قوله: «و ليس يمنع تبدل انحاء الوجود و يمكن أن يجاب بعكس ذلک بأن يقال: التبدل فى المفاهيم دون الوجود، فإن وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذى فيها الحركة واحد بسيط و إن كان سيالا باعتبار نسبة فإن كنقطة رأس مخروطة ترسم نقطا و تتحد بها بل خطا لاتصافها و أما وجود ما هو المرسوم منه كالقطع فإنه أيضا واحد على سبيل الاتصال و فى كل مرتبة ينتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم- النفس النامية بالنفس الحيوانية و هى بالنفس الناطقة و لا تصير أنواعا إلا إذا وجدت بالوجودات المتفرقة.

قوله (ص 99، س 6): «البحث الثالث انه قد ثبت ...»

هذا أيضا جواب بطريق الحل فكأن الأولى أن يقال هناک أن فيه أبحاثا و جعله بحثين لكون الآخرين بحثا بطريق الحل فإن هذا إثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصيته بالمقايسة إلى بقاء الموضوع و هو الهيولى فى الانقلابات بل هنا أولى من هناک للاتصال فى الحركات و ما فيها الحركات.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 531

قوله (ص 100، س 2): «كما ذهب اليه الرواقيون»

اللام للعهد الذهنى لا للاستغراق إذ مذهبهم معلوم و هو أن الامتداد الجوهرى صورة جسمية و هى الجسم عندهم لأن الجسم بسيط و هو هيولى لأن فيه قوة الحركة و السكون و غير ذلک نعم قول من يقول إن كل ما يقوله المشاءون من أن الهيولى لا تعين لها أصلا بل هى مع المتصل متصلة و مع المنفصل منفصلة نقول به فى الصورة- الجسمية فهى مع الجسم التعليمى الواحد متصل واحد و مع الجسم التعليمى المتعدد متصل متعدد و فى نفسها لا تعين لها كما قال المحقق القوشجى فى شرح التجريد من قبلهم يؤدى إلى هذا لأنه حكم الهيولى أجراه إلى الصورة و فى الحقيقة إنكار للجزء الصورى و كذا من يقول ليس فى الجسم إلا اتصال واحد و هو اتصال الجسم التعليمى و الطبيعى متصل باتصال التعليمى و التحقيق أن التعليمى متصل بالاتصال الجوهرى الذى للصورة الجسمية و التفاوت بالإطلاق و التعيين فإن التعليمى قدر الطبيعى و لو لم يكن الصورة متصلة بالذات لكانت فى مرتبة ذاتها إما جوهرا مجردا فكيف يعرضه المقدار أو جوهرا فردا و هو باطل و إما هيولى هذا خلف.

قوله (ص 100، س 7): «و كما ان السواد فى اشتداده له فرد شخص من الوجود الزمانى»

يعنى ما هو الاعتبار من الفرد بالفعل فى الموضوع إنما هو بالفعل الزمانى كما أشرنا سابقا و إن لم يكن الأفراد الآنية و لا الزمانية الأبعاضية من المقولة التى فيها الحركة بالفعل بل بالقوة فإنها منطوية فى ضمن ذلک الفرد المتصل بالفعل الزمانى.

قوله (ص 101، س 7): «و اعلم ان ما ذكره مغالطة»

يعنى أن ما هو غير باق هو الجسم بشرط شىء من درجات الصغر و الكبر و المواد الغذائية المخصوصة أو لا بشرط بمعنى الجنس إذ الجنس يصدق على الكثرة المختلفة

الحقائق مواطاة فهو هى فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا الذى هو- الجوهر القابل الأبعاد فقط باق بعينه.

قوله: «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل نقول الموضوع هو زيد- المتشخص بالنفس لا أن الموضوع نفس زيد و لا أنه بدنه.

قوله (ص 102، س 3): «منها انها طالبة لا حيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات و الجهات على المحدود كما قرر فى موضعه.

فلو كان محدثا لكان مسبوقا بمدة" و المدة قدر حركة- الجسم الإبداعى فيلزم من رفعه وضعه و أيضا لو كان محدثا و منقطعا لزم انقطاع- الزمان و انقطاع الفيض إذ لولاه لم يكن جهة و لو لا الجهة لم يكن تركيب لأن تركيب العناصر توجه من جهة إلى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض و الإمساك عن الجود و لا تزيده كثرة العطاء إلا جودا و كرما و أيضا لو كان محدثا لاحتجنا إلى جسم آخر يكون بحركته رابطا له إلى القديم و الحدث الزمانى المنقطع لا يمكن أن يكون حام للحركة الغير المتناهية.

قوله: «دورى الحركات» و لو كان مستقيم الحركات و لو كان فى اللاجهة جهة و أيضا لم يكن فلكا لأن الفلك مبدأ الميل المستدير لا المستقيم.

قوله: «الغير المتناهية» لأنهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و أيضا لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها و لا ربط الحركات المستقيمة العنصرية المتناهية بالقديم إذ ربط الحوادث بالحركة- الدورية الغير المتناهية و انقطع الفيض و هو محال.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 533

قوله: «فلا بد لها من قوة عقلية» لأن القوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثر إلا بإمداد علوى عقلى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدإ الفاعلى للفلك و الثانى باعتبار المبدإ القابلى.

قوله: «يدل على وجود مدبر عقلى» سيما فعل التصويرات التى هى أحكم و أتقن بحيث أوجبوا أن يقولوا بإبطال المصورة و هذا على طريقة الإشراقيين و بعض- المليين القائلين بإبطال القوى و الطبائع ظاهر فإن الشيخ الإشراقى قد أسند أفعال- النبات و غيرها إلى أرباب الأنواع و أما على طريقة المشاءين و المصنف (قدس سره) الذين لم يبطلوها فهى مسخرة بأيدى العقول و الملائكة إذ ربط المبادى المقارنة السافلة بمبدإ المبادى تعالى لا يمكن إلا بمتوسطات هى المبادى العالية المفارقة لعدم- السنخية بين السوافل و أعلى الأعالى.

قوله (ص 102، س 14): «و بحسب النوع امر عقلى ....»

إذ كما أن للنفس عناية ببدن شخصى فلرب النوع إعانة بجميع أفراد النوع كأنه نفس له.

قوله (ص 103، س 4): «ما مِنْ دَابَّةٍ، الآية[1119]» لعل نواصيها أرباب الأنواع التى هى العقول العرضية أو أسماء الله عند العرفاء و رَبِّى عَلى[1120] صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ أى رب الإنسان هو الوجود الأوسع الأتم و هو اسم الله

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 534

الأعظم منتهى الصراط الأقوم.

[الإشراق التاسع فى إثبات محرك غير متحرك]

قوله (ص 103، س 12): «ضربا من الحركة» فيه قصور، بل إن كان الحركة على ضروب مختلفة و أنهاج متفاوتة على سبيل- الشعور فهى بالاختيار ليخرج حركة النبات فإنه أيضا على ضروب.

قوله (ص 103، س 15): «و ان كان معه ارادة» فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة و الطبع و الطباع يمكن أن يقارن الشعور بخلاف الطبيعة.

قوله: «كحركة الحجر الى فوق و الأولى أن لا يعرف بالتمثيل و يقال إن كانت الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهى قسرية و إن كانت وصفا بحال متعلقه فهى عرضية.

قوله: «اما اولا فلتناهى[1121] الاجسام» إن قلت: عدم تناهى الأجسام لا يلزم من فرض المحركات المتحركات الغير المتناهية أجساما يلزم عدم تناهى الأبعاد و إن كانت جسمانيا يلزم عدم تناهى العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهى الأجسام يلزم على أى تقدير فإن المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول سريانى فى الجسم فإذا تعدد يتعدد بتعدده الجسم و النفس بما هى لها تعلق بالبدن فإذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمرا و يتحرك معه و بالجملة يكون حركة المحرك من سنخ حركة المتحرك لا مجرد أن يحرك الطبع جوهرا و يحرك الجسم أينا بل يتحرك أينا أيضا كحلق القيد.

قوله (ص 104، س 16): «بالكلام فيه»

لأنها مثله فى استواء نسبتها بالطبع أى بالذات لا بالزمان إذ كما أن العناصر

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 535

[1119] (1)- س 11، ى 59

[1120] (2)- ما من دابة ... لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الحق مع كل شئ بالوجه و هو تعالى اقرب من كل قريب و قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علم الانسان بذاته و صفاته معلوم حضور الحق و قريه و علمه بالحقايق لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب و الى الخلق بالامكان

[1121] (1)- فى النسخ التى رايناها« فلتناهى العلل ..» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجوده عند المحشى الحكيم كان بدل العلل« الاجسام» لذا اتعب على نفسه و ارتكب هذه التكلفات

محتاجة إلى الأفلاک كذلک الأفلاک إلى العناصر فى عدم الخلإ فى جوفها.

[الإشراق العاشر فى أن الحركة المستديرة أقدم الحركات كلها بالطبع والجسم المتحرک بها أقدم الأجسام بالطبع و أنه لا يتقدم على هذه الحركة و الزمان إلا ذات البارى جل اسمه]

قوله (ص 105، س 11): «لكن المكانية .....»

و الحاصل أن المكانية أشمل و أسبق من الكمية و الكيفية ثم الوضعية أسبق من المكانية لحدوث المكانية و حاجتها فى الربط إلى القديم إلى الوضعية الفلكية لكونها منقطعة و أنها من السكون إلى السكون و إن كانت دائمة بالاستقامة و الرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم إن المكانية لكونها من جهة إلى جهة يحتاج إلى موضع الوضعية لتجدد الجهة.

قوله (ص 105، س 12): «لا تقبل الزيادة» لعدم نهايتها و لو كانت مسافتها أقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف إليها شىء بخلاف المستقيمة و لو كانت مسافتها أطول شىء.

قوله: «لانها اقدم الحركات» و لا يصلح الحركات المستقيمة لأن يكون الزمان مقدارها لأنها من السكون إلى السكون فهى منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال و فى قوة تناهى فيض الله و نفاد كلماته و أفول نوره و دل كلامه (قدس سره) على أن الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصا ما للجرم الأقصى و هو كذلک لأنها أقدم الحركات و ما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد أن يكون مقدارها إلا أنه مقدار حركة الفلک الأقصى و مقدرها و هى موضوعه أيضا و لكنه مقدار حركات الأفلاک الأخرى و مقدرها و هى ليست موضوعة له.

قوله: «لانها اسرعها و اوسعها» و الأسرع أقصر مقدارا و الأقصر يقدر الأطول كما أن الأنملة يقدر الإصبع و الإصبع الشبر و الشبير الذارع و كذا المثقال يوزن- الأسئار و هو الرطل و هو المن و إنما كانت أوسع لأن الأقصر يتطرق إلى كل طويل و

أطول و لا عكس كما أن المثقال يتطرق إلى أوزان أكثر منه و ينفذ فيها و لا عكس.

قوله: «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل و الأولى يتفاوت الحركات أو يتفق.

قوله: «فى المقادير الممتنعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة كالوضع الفلكى.

قوله (ص 106، س 10): «من جهة انقسامه»

أى يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمى الذى للزمان بالزمان إذ تقسيم المقدار تعديد له فكما أن الجسم التعليمى مقدار الجسم الطبيعى و مساحته و الكم المنفصل عدده و مكياله و الطبيعى فى نفسه لا قدر و مساحة و عدد له بل لا يعتبر فيه التناهى لأن من تصور جسما غير متناه فقد تصور جسما لا جسما لا جسما كذلك الحركة فى ذاتها لا قدر و عدد لها و الزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما أن الأشياء الطبيعية فى الزمان بمعنى أن لها بسيلانها نسبة إلى قدر من مقادير حركة الفلك الأقصى كذلك الفلك نفسه و حركته واقعان فى الزمان كما سيأتى و قد يشك فيه لأنهما منشأ الزمان و لا وجه له لأن استعمال كلمة فى فى المواضع مختلفة فالزمان فى حركة الفلك من قبيل العرض فى الموضوع و حركة الفلك فى الزمان من قبيل الجسم الطبيعى و فى التعليمى أى محدود و ممسوخ به كالموضوع به كالموضوع المحفوف بعوارض.

قوله (ص 106، س 14: «لكان ممتنعا»

أى ممتنع الكون لأن الكلام فى الكائن الممكن إمكانا استعداديا.

لأن علة الحدوث حادثة إذ لا ربط للحادثات بالقديم.

قوله (ص 107، س 5): «فالمتصل هو الحركة بمعنى القطع ....»

التفصيل أن هاهنا أمورا أربعة الحركة القطعية و مقدارها الذى هو الزمان و الحركة التوسطية و مقدارها الذى هو الآن السيال و كما أن القطع راسمة التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطة السيالة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط بسيلانها و عند المصنف (قدس سره) الحركة القطعية موجودة فى الأعيان كالزمان و عند القوم وجودها إنما هو فى الخيال و أما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشإ انتزاعها و الزمان موجود عند أكثرهم و منهم من قال إن الزمان بمعنى الآن السيال موجود كما أن الحركة التوسطية موجودة فإنه بإزائها كما قلنا و بالجملة كل من- الأمور الأربعة أمر واحد ذو شئون غير متناهية أما التوسطية و الآن السيال فظاهر و أما القطعية و الزمان فلاتصالهما و الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و شئونهما واضحة و أما شئون التوسط و الآن السيال فنسبهما المتفننة المتجددة.

قوله (ص 107، س 15): «بل يتشخص بهما ....»

عطف على مقدمة مطوية أى و الحال أنه زمانى بل يتشخص بهما.

قوله: و هى أيضا محددة. أى النفس التى للفلك الأقصى فاعلة للمكان و الجهة لا جسمه الشخصى لحاجته فى التشخص إليهما كالزمان و الفاعل لا يحتاج إلى معلوله و لا يتصف به و لا بد أن يتحقق قبل معلوله و الكل هنا منتف و إن كان جسمه مبدأ قابليا لهما.

قوله (ص 108، س 9): «قد علمناک»

تنبيه على دفع وهم القدم الناشى من قوله السابق: لا يتقدم شىء على الزمان و الحركة إلا البارى تعالى و ضرب من ملائكته. بإثبات الحدوث فيما مضى و مسبوقية

الوجودات التعلقية بوجود مقومها العينى و كون ماهياتها القابلة لا قديمة و لا حادثة و لا حادثة لكونها دون القدم كما أنها دون الجعل و تنبيه أيضا على أن التجدد ذاتى للمراد و الإرادة قديمة.

قوله (ص 108، س 19): «من يثبت على الله ارادات متجددة»

فى مقابل المحققين القائلين فى ربط الحادث بالقديم بأن علة كل حادث مجموع أصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعة من الحركة القطعية الوضعية- الفلكية.

[الشاهد الخامس فى أحوال الماهية و اعتباراتها]

[الإشراق الأول فى الماهية]

قوله (ص 110، س 9): «فلا دور»

بيان الدوران الماهية فى كلا التعريفين معرفة بما هو و الماهية ليست إلا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح.

قوله (ص 110، س 16): «و ليس اذا لم يكن ....»

الفرق بينه و بين سابقه أن: فى الأول منع النقاضة لوضوح أن اقتضاء الشىء و اقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله:

لأن خلو الشىء عن النقيضين ... و منع المحالية لأنه خلو فى المرتبة.

قوله (و لهذا)

أى لأن المرفوع هو الكون فى المرتبة لا مطلقا فالكتابة مثلا إذا رفعت عن- المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابة التى فى المرتبة و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذى فى المرتبة و إلا لكان المرتبة فى الأول عين المرفوع و فى الثانى عين الرفع و النفى قال الشيخ بتقديم السلب[1122] على الحيثية، فيعم عارض الماهية أيضا كالوجود

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 539

و الوحدة و التشخص و الإمكان و غيرها مما اتحدت مع الماهية و لا يخلو منها فى أى وعاء كانت، إذ يسلب" حينئذ" الموجود الذى فى المرتبة و الوحدة التى فى- المرتبة و هكذا، لا المطلق[1123]، لأن النفى يتوجه إلى القيد، بخلاف ما إذا أخر السلب فيسلب الوجود" مثلا" بقول مطلق، مع أن الماهية لا تخلو عنه بأى وجه أخذت.

قوله (ص 111، س 11): «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحد الطرفين ....»

لأنا إذا قلنا: الإنسان واحد مثلا. و الإنسان محيث بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف ما إذا كان أحدهما سالبا إذا اخترنا السلب فلا محذور" حينئذ".

إن قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب إذ الإنسان مثلا محيث بحيثية المرتبة و الذات قلت: لا يلزم، فإنه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب و سلب الربط، لا ربط السلب و هذا أيضا أحد الوجوه لتقديم السلب على الحيثية.

قوله: «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف ....» يعنى أنهما و إن لم يكونا موجبا و سالبا حتى لا يجوز الخلو عنهما و يكون اختيار أحدهما واجبا على المجيب لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون إلزاما على المجيب حيث أنهما فى قوة النقيضين من جهة أنهما من الأمور العامة فيلزم على المجيب أن يختار أحدهما فإن الإنسان إذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لا نجيبه باختيار أحدهما لأجل أنهما نقيضين ليلزمنا اختيار أحدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و دعاه على وجوب اختيار أحدهما عليه أن- الإنسان لا يخلو عنهما و يتصف فى الواقع دائما بأحدهما لكونهما عامين و فى قوة النقيضين و الاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

[1122] (1)- الهيات الشفا الطبيعة الجديدة فى الجمهورية العربية مع تحقيق« الالب قنواتى، سعيد زائد» ط 1380 ق ص 196 الى 199
[1123] (1)- اى السعة الوجودية و الاطلاق الخارجية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 540

يمكننا أن نحمل أحدهما عليه محيثا بالمرتبة بل لو أجبنا أجبنا سلب كليهما.

[الإشراق الثانى فى الكلى و الجزئى]

قوله (ص 112، س 13): «فهذا معنى كلية الطبايع»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيفة لأن المطابقة محققة فى نقش الخاتم بالنسبة إلى مطابقاته و فى الأشخاص الطبيعية أيضا لأن الطبيعة فى كل مطابق للآخر، حيثها- الشيخ بالحيثية المذكورة أى مطابقة الظل لذى الظل فإن الوجود الذهنى وجود ظلى غير أصيل.

أى استواء نسبة الوجود العقلانى إلى ما تحته و لا يرد عليه أنه على هذا يكون- الواجب و العقول المجردة كليات عقلية لاستواء نسبة وجودها إلى ما تحتها مع أنها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لأن مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلانى الوجود الذهنى للطبائع و المفاهيم العقلية حتى على مذهبه (قدس الله سره) إن إدراك الكلى العقلى مشاهدة النفس أرباب الأنواع عن بعد فهى بما هى موجودات فى الذهن أى لها وجود رابطى بالنفس، كليات عقلية لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتية فإنها" حينئذ" جزئية و ليست كليات عقلية و إن كانت كليات بمعنى آخر أى السعة و الإحاطة كالفلك الكلى.

قوله (ص 113، س 4): «و فيه سر آخر سيأتيک»

إشارة إلى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بأن يراد من المثال، المثال الأفلاطونى و من الإدراكية، وجوده الرابطى بالنفس و من عدم التأصيل فى الوجود عدمه فى هذا- الوجود الرابطى بالنسبة إلى وجوده النفسى فيرجع إلى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره).

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 541

قوله (ص 113، س 11): «و اما الامتياز الشخصى ....»

لما عقد الإشراق للكلى و الجزئى و فرغ عن الكلى شرع فى الجزئى لكن الأولى أن يقال: و أما التشخص لأنه ليس نسبيا بخلاف الامتياز كما سيصرح به.

قوله (ص 114، س 4): «و قد علمت ايضا من طريقتنا»

لما توجه على هذا القول إن الفاعل علة بعيدة للتشخص لأنه من علل الوجود لا القوام فوجود الفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) إن طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها و ليست البينونة بينهما عزلية إذ الوجود الخاص فقر بحت و ربط صرف بوجود الجاعل.

ثم إن ظاهر القول بأن التشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألهين و إنما لم يحمله عليه و لا القول الآخر من أنه بالارتباط إلى الوجود الحقيقى بل لم يتعرض لها لأن الماهية فيها أصيلة فى التحقق و الجعل و هى حيثية الإبهام فمن أعطى الماهية لم يعط التشخص و لا ارتباط للماهية و الانتساب الذى قالوا به مقولى فإذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب و الانتساب ليس وجودا لم يرجع التشخص إلى الوجود و الحق إرجاع هذه الطريقة أيضا إلى الوجود لكن وجود الفاعل فإن من يقول وجود زيد آلة زيد لا يبالى أن يقول هوية زيد و شخصية زيد" آلة زيد".

قوله (ص 114، س 11): «بجزء تحليلى»

إذ لو كان التشخص بانضمام ضميمة لكان المنضم إليه موجودا قبل الانضمام قبلية بالوجود إذ المفروض أن الانضمام خارجى و الشىء ما لم يتشخص لم يوجد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 542

قوله (ص 115، س 3): «و ان مجموع الكليات كلى»

إذ من المعلومات البينة أن ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكلية و ضم الكلى العقلى إلى مثله لا يصير مناط الجزئية أيضا و كذا ضم الكلى- الطبيعى و هو الماهية التى لا كلية و لا جزئية إلى مثله فما لم يتخط الوجود، فى منصة الظهور لم يحصل التشخص و الهوية.

قوله (ص 115، س 6): «فان الهيولى»

أى الهيولى المجسمة فإن بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة.

قوله (ص 116، س 2): «بتحقيق مسئلة الوجود»

من: أن التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعية لا من عوارض الوجود لها و الانضمام فى العقل فكيفية الاثنينية فى ظرف الاتصاف كما بينا فى معنى الجزء- التحليلى.

قوله (ص 116، س 6): «نفس امتداده الغير القار»

أی نفس سیلان طبیعة الجسم و ذلک فی المقامین إنما هو لأن المقدار و الوضع و السیلان من اللوازم الغیر المتأخرة فی الوجود للجسم کما مر و المراد بالزمان هو- المتی و الضمیر فی امتداده راجع إلی الجسم کما لا یخفی.

قوله (ص 116، س 6): «و علی هذا صح القول ....»

لأنهما علی ما حقق (قدس سره) فی مقام وجود الجسم أی موجودات بنفس وجود الجسم و لیسا محمولین علیه بالضمیمة إذ کما سبق لیس وجود الجسم غیر وضعی و إلا لکان مجردا و لا وضعیا غیر ممتد و إلا لکان نقطة فإذن لما کان ممتدا فی ذاته کان ذا ترتیب فلأجزائه نسبة لبعضها إلی بعض و للمجموع إلی الخارج و هو الوضع

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 543

و کما أن لذاته الوجودیة هذا التمادی و التباعد المکانی کذا لها التجدد و السیلان و الامتداد الزمانی فللجسم فی ذاته المتی کالوضع إلا أن فی اعتبار العقل هذا الوجود مضاف و إلی الجسم أولا و إلی هذه المعنونان ثانیا و هذا مرادنا من اللازم الغیر المتأخر فی الوجود فإذن صح أن الوجود مشخص له و صح أن الوضع و المتی مشخصان بخلاف الکیف مثلا لأن وجوده ضمیمة[١١٢٤] لوجود الجسم و إذا قیل التشخص بنفس الموجود أرید وجود نفس الطبیعة النوعیة فإن وجودان أعراضه تشخصات للطبائع النوعیة التی لأنفسها لا الطبیعة موضوعها نعم أمارات تشخص الموضوع.

قوله (ص 116، س 11): «فما ذکره الشیخ»

یعنی قوله فالوضع یتشخص بذاته یصادم هذا التوجیه فإن وجود الجسم متشخص بذاته و الوضع و الزمان بالعرض.

قوله (ص 117، س 11): «و کذا حال الزمان»

أی فلا اختصاص بالوضع إلا أنه لا یرد علی الشیخ لأن الزمان عنده لیس مقدار سیلان الطبیعة بل مقدار سیلان الوضع الفلکی فلیکن منظور المصنف (قدس سره) التحقیق لا الاعتراض.

[1124] (1)- و یرد علیه انه قد خقق فی مقلره ان الترکیب بین الاعراض و موضوعاتها لیس ترکیبا انضمامیا بل الترکیب فی جمیع الاعراض و موضوعاتها بل فی کل شیئین یحمل احدهما علی الآخر اتحادی عینی و الترکیب الانضمام انما هو فی المرکبات الاعتباریة کنزکیب البیت مثلا.

قوله: «كما ان تقدم الاثنين ...»

ففى كل من هذه الثلاثة أعنى الزمان و العدد و الخط و نحوها ما فيه التفاوت و ما به التفاوت واحد و هذا حكم حقيقة الوجود.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 544

۱۱۲۵

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج‏2 ؛ ص544

قوله: «ما هو مصطلح القوم» أى المعلول لا مجرد ما لا ينفک عن الشى‏ء أو عارض ممتنع الانفكاک.

قوله (ص 118، س 3): «وكذا اختصاص حركته بجهة ....»

و بعض رؤساء الأشاعرة كالإمام الرازى تمسک به للقول بالترجيح بلا مرجح الذى هو مذهبهم.

و هذا كالتسجيل للإشكال الأول كأنه قيل: و لو أجيب بأنه إذا تحرک الكرة فالدائرة العظيمة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدوائر العظام الأخر و النقطتان الساكنتان هما القطبان دون النقط الأخر فقال ننقل الكلام إلى جهة الحركة و فى تعيين الحركة ثلاثة أسئلة أحدها ما مرجح هذه الحركة فى الأقصى مثلا على حركة أخرى مساوية لها من الأفراد المتساوية لهذا المفهوم إذ كل مفهوم له أفراد مفروضة و لو مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجحها على الأخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجحها على الأخرى المخالفة فى قدر من السرعة و البطؤ و بعبارة أخرى ما مرجح هذا الفرد من الأقصى المتحرک بهذه الحركة على فرد آخر متحرک بهذه الحركة- المتساويتين قدرا و جهة أو بحركة مخالفة قدرا أو جهة خص هذا بالصدور و الوجود فى الخارج دون ذاک.

قوله (ص 119، س 2): «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»

[1125] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

هذا محط حصول فائدة الجواب يعنى أن فى الفاعل المخصوص خصوصية خاصة بالنسبة إلى المفعول الخاص تطرد غيره سابقا و لاحقا و اجتماعا و تبادلا كما طرد- الغير لحوقا و اجتماعا و تبادلا قابلية القابل الفلكى على ما أشار إليه بقوله: لأن جوهر

الفلک لا يقبل ..." فإن كل نوع منه منحصر فى فرد و محفوظ به وحده و حينئذ يعلم أنه كان على المصنف (قدس سره) أن يذكر أصلا آخر دخيلا فى إثبات- المطلب لو لم يكن أدخل و هو أن لكل علة خصوصية خاصة مع معلول خاص كما يذكر فى إثبات أن" الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" و" أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد" و أن" العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول" و غير ذلک فهى يقتضى ترتب المعلول المعين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الأصل الأول إذا كان المجعول بالذات هو وجود الشيء و لا بد من سنخية بين العلة و المعلول فإذا تحققت السنخية تحققت الخصوصية" بتة" بخلاف ما إذا كان المجعول بالذات هو- الماهية إذ كما لا سنخية" حينئذ" كذلک لا خصوصية.

و حاصل تحقيقه أنه: لما صدر عن الخصوصية التى فى الفاعل العقلى وجود معين هو عين الهوية المخصوصة أبى ذلک الوجود عن أن ينتزع منه غير هذه الماهية المعينة المتشخصة بتشخص ذلک الوجود.

قوله: «و تهيؤ الفاعل» لأن مادة الفلک لا سبق زمانيا لها على صورته حتى تتمكن من هيئة أخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مر أنه لو كان الفلک مسبوقا بمادة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل فى شرائط الحدوث أو الخلف.

قوله (ص 119، س 9): «فاذا كان تعين الفلک بوجوده ....»

بيان و جواب لتعيين الأحوال بوجه آخر و هو إعمال الأصل الرابع و إلا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذات من بين الذوات الشخصية لأن الأحوال الخاصة من- العوارض المشخصة لهذا الفرد و إن كانت أمارات شخصية.

[الإشراق الثالث فى سبب تكثر نوع واحد فى الأشخاص]

قوله (ص 120، س 4): «والا لم يوجد منه واحد شخصى» فلم يوجد منه كثير إذ لا كثرة حيث لا وحدة إذا الواحد مادة الكثير إن قلت:

الوحدة ليست مقتضاه للمعنى النوعى لأن الماهية" من حيث هى ليست إلا هى" قلت:

نعم و لكن الوحدة لما كانت مساوقة للوجود بل عينه فكما لم تخلوا لماهية ما دامت ملتفتا إليها العقل عنه فى مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها و المسلوب عن الماهية منهما و من العوارض الأخرى الغير المتاخرة فى الوجود ليس مطلقها بل ما كان فى المرتبة بنحو العينية أو الجزئية كما هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مر. قوله (ص 120، س 8): «فالمتكثر بالذات»

اى فى ذاته هو المادة و ليس المراد المتكثر بنفسه حتى يقال انه نفاه أولا عموما مع أنه محال فى الواقع بل المراد أن ما يتكثر أولا هو المادة المجسمة و لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة أخرى المراد المتكثر المكثر أن قلت: بالاخرة يؤل إلى الحركة فهى يلزم أن يكون متكثرة بذاتها: قلت: المتكثرة بنفسها التى قال بمحاليتها هى المتكثرة بالكثرة الأفرادية بالفعل لا بالكثرة الأجزائية بالقوة كما فى الحركة و هذا جار فى الجسم ايضا.

ثم إن فى قولهم: تكثر نوع واحد بالمادة و لواحقها، و أرادوا بلواحقها مثل القطع و الحركة اشكالا من النقض بافراد النوع فى عالم المثال الأكبر و الأصغر إذ لا مادة هناك و لا قطع كما قال (قدس سره) فى كتبه: انه إذا تصور[١١٢٦] خط بنصفين فى- الخيال فقد اعرض النفس عن الأول و انشات خطين آخرين كلها صور صرفة.

و الجواب اما أولا فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

القاعدة من المشائين و هم لا يقولون بعالم المثال و لا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونية بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكية لكنها منطبعة فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميز عن صاحبه بهما و كذا الصور الخيالية إذا الخيال عندهم قوة حالة فى الروح البخارى حلولا سريانيا و اما محذور انطباع العظيم فى الصغير فمشهور وروده عليهم فالتمييز هناك أيضا بالمادة و لواحقها.

و اما ثانيا فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال و تجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثرا وجوديا طبيعيا و ماهية لا ماهية فقط اى حصصها الشخصية و الماهيات- الجزئية فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله

1126 (1)- الاسفار العقلية مباحث النفس ط 1282 ه ق ص 60 و العقل والمعقول ص 340

القدری و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهی موجودة بوجود واحد علمی تطفلا، فان وجودها الخاص بها هی الوجودات الطبيعية المتشتة التی فيما لا يزال هی موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيات بنحو الكلية بالوجود العلمی القضائی و وجود الأعيان الثابتة بالوجود العلمی العنائی و ذلک الوجود كله لله تعالی لا لها و كذا الصور الخيالية موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التی فی موادها و اما ثالثا فنقول المراد بعلية المادة و لواحقها العلية الناقصة و السبب الحقيقی هو العوارض الخاصة الخافة بالنوع لأن التكثر الأفرادی بلحوق التشخصات بالطبيعة النوعية و المشخص أو امارة التشخص العوارض الغير اللازمة و المواد معدات لحصولها فی العالم الطبيعی بل فی العالم الأخروی حدوثا لابقاء و استدامة لأن الصور هناک من لوازم الأخلاق و الملكات الحاصلة من تكرر الأعمال و الحركات التی هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحولات و بالجملة للمواد اعداد فی هذه الصور الطبيعية لا مطلقا اذ

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، ج2، ص: 548

قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلنا المسألة فی رسالة عليحدة اجابة لاستدعاء بعض الأصحاب[1127] من شاء فلينظر.[1128] قوله (ص 120، س 10): «حركة القابل»

فی الاستعداد و صور هی ما به الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة.

قوله (ص 120، س 11): «بسبب كثرة القواطع كالتبخيرات و التدخينات»

كالتبخيرات و التدخينات و غيرها من الأسباب الطبيعية و الصناعية.

قوله: «و لو لا الحركة»

ای الحركة الاستعدادية و الجوهرية و الأخری العرضية الأرضية و الوضعية السماوية الرابطة للحوادث بالقديم.

قوله (ص 120، س 16): «و بالحركة ينقسم فی الزمان»

اذ بالحركة يقع الشیء فی الزمان و ينطبق عليه و من السنة الضرورية للحركة- الزمان فكما يتكثر الماديات العنصرية بالاوضاع يتكثر بالأزمنة.

قوله (ص 120، س 81): «و بالثانی ينقسم بالفعل»

[1127] (1)- هذه الرسالة موجودة فی المكتبة الرضوی و مكتبة كلية الآداب فی الطهران و قد ذكرناه فی المقدمة

[1128] (2)- و لنا رسالة مبسوطة ابسط مما الفه المخشی الحكيم و قد حققنا هذه المباحث بتحقيقات لم يسبقها الينا احد من البسط و التحيقی و قد شرحنا كلمات صدر الحكما بما لا مزيد عليه

اى بالاخر و هو الوضع ففى العبارة تسامح.

لأنه كما أن الهيولى ما لم تصر مجسمة لم تصر مكثرة كثرة وضعية انفصالية كذلک ما لم تصر سيالة منوعة لم تصر مكثرة كثرة زمانية اتصالية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 549

قوله: «ان الهيولى شىء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتاخرة فى الوجود لصورتها الجسمية و اما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها و لا من مقومات صورتها.

قوله (ص 121، س 2): «و اما وحدة وضع مثل الانسان ....»

لما قال أن الوضع كثير مكثر للزوم الوضع و الترتيب للجسم بسبب التباعد و التفاريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الإنسان المذكور و أن كان واحدا لكنه عين الكثرة بالقوة.

قوله (ص 121، س 4): «و نقول ايضا»

الرجوع المستفاد من الأيض انما هو فى ذكر القاعدة و أن كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة أخرى لأن المكثرات الأخرى ايضا عوارض مفارقة فذكر هذا لاخذ عكس نقيضه فكما صح أن كل نوع منتشر- الأفراد مادى صح أن كل ما ليس بمادى ليس بمنتشر الأفراد بل نوعه منحصر فى فرد.

ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لأن مبدء ميل- المستدير فصل للفلک و افضلية الحركة المستديرة و اقدميتها و اتميتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة إمكان الأشرف، فافضل الحركات لافضل الأجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلک و الفلكى لجاز عليهما الانفصال إذ الاتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلا ما لم ينفصل لم يصر اشخاصا. ان قلت: لم لا يجوز أن يكون- الفلک أو الفلكى مفطورا على الانفصال، فمتى جعل جعل مفصولا. قلت: لو كان- الانفصال ذاتيا لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيته النوعية فيلزم أن لا يوجد منها واحد و اما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد و أن الوحدة مقدمة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 550

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصالية لم يحصل الهويات و لم يكن لها مقتضى و حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الانفصال و على منفصلها الاتصال كما ذكروا فى مذهب ذيمقراطيس.

بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفلک لا يتبدل وضع اجزائه کل بالنسبة إلى الآخر.

قوله (ص 121، س 11): «و هذا التفصيل لا ينافى قولنا ....»

الصواب أن يقال: لان هذا فى التشخص بالمعنى الأعم من امارة التشخص. او يقال: هذا فى التشخص بمعنى التميز. و اما ما ذكره (قدس سره) من: انها انحاء- الوجودات. فلا وجه له لأن تشخص کل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخر الا بمعنى آخر.

و الحاصل أن التشخص لما كان مميزا أيضا فالتميز اما بنفس ذات الشيء بحيث لا يزيد على ماهيته كالواجب تعالى. و اما يزيد على ماهيته كتشخصه، فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصة السابقة الذكر و لا قابل كالعقول المفارقة و اما بالمادة القابلة فقط من غير مدخلية العوارض اللاحقة للمادة كالفلک و الفلكى و اما بالعوارض- المفارقة اللاحقة لعدم الاكتفاء بالمادة كالعنصر و العنصرى و ليس المقصود حصر التميز فيها كما فى الواجب بصفاته المختصة و فى العقل بماهيته و فى الفلک بفاعله و فى العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ما كتبنا سابقا و الآن نقول: هذا التفصيل فى التشخص بمعنى وجود نفس الشيء حق و صواب أيضا إذا الأمر فى الواجب تعالى ظاهر و اما فى العقول فحق أن تشخصها بفاعلها لأن وجود فاعلها مقومها فانها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه و هى من صقع الربوبية كيف و ما هو" فيها" لم هو" و الوضع و الزمان و الحركة علمت انها من اللوازم الغير المتاخرة فى الوجود للماديات و اضافة النفس إلى البدن نحو من وجودها و ليست مقولية فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشيء بعين وجود نفسه.

[الاشراق الرابع فى تحقيق معنى الجنس و المادة]

قوله (ص 121، س 17): «فى تحقيق معنى الجنس و المادة»

اى الجنس الطبيعى و المراد بالمحمولية الاتحاد الذى هو مطابق الحمل و مصداقه و كذا فى النوع.

قوله: «كان بحسب نفسه نوعا محصلا» لان المادة الأولى نوع بسيط فى نفسها فضلا عن المواد الثانية.

قوله (ص 124، س 7): «و هو معروض الجنسية و الجزئية»

فان ذات الجنس و ذات المادة واحدة و التفاوت باعتبار وصفى الجنسية و الجزئية و يمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجية جائز أيضا كتعريف الإنسان بانه نفس و بدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلا ليس بغريب.

قوله (ص 124، س 8): «و قد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكايسين على بقاء موضوع النمو بان الجسم الباقى هو- الجسم فقط الذى هو مادة و المتبدل و الزايل هو الجسم لا بشرط الذى هو الجنس بل تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لأنه هو.

قوله (ص 124، س 12): «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تتميم ....»

هذا متشابة أو مجمل يحتاج إلى تحقيق و بيان لان الماهية الجنسية الجنسية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 552

تحتاج إلى الفصول وجودا و تحصلا لا قواما و معنى و الا لزم قلب معنى المقسم إلى المقوم فلا يحتاج الجنس إلى الفصل فى شيئة ماهيته لأن شيئية ماهية كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامى الحساس و الكم هو القابل للقسمة الوهمية بالذات و الكيف هو الهيئة القارة المخصوصة و هكذا و ليس نقصانه لأنه بعض- الماهية لأنه فى لحاظ نوعيته أيضا بعض الماهية و أيضا الماهية الفصلية أيضا ناقصة لانها أيضا بعض الماهية غير مقصودة بالإشارة العقلية فى اجراء احكام الماهية هو- الماهية النوعية فبيان الفرق بين الماهية النوعية و الماهية الجنسية بوجهين: احدهما: ان النوع فى عالم الإبداع و عالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن- العوارض المادية من الأوضاع و الجهات و الأمكنة و الأوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الإبداع أو فى عالم التكوين هذا بطريق الإشراقيين و اما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لأن النوع فيه موجود تام مجرد عن الأجانب و الغرايب و بالجملة عن العوارض التى هى امارات التشخص.

و ثانيهما: ان النوع و أن كان مبهما محتملا للكثرة إذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة وجودا غاية الأمر أن العوارض بما هى عرضيات مراتب ثوانى و وجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود أول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة إلى الفصول فانه متحد معها وجودا لفناء الجنس فى فصوله و هذا معنى قولهم:

يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق و النوع يصدق على الكثرة المنفقة.

[الإشراق الخامس فى الفصل و الفرق بينه و بين ما يلزمه و كيفية اتحاده بالجنس و نسبة الحد إلى المحدود]

قوله (ص 125، س 7): «من الانفعال الشعورى»

بناء على أن الأدراک عندهم انفعال من الصور المادية و استكمال بها و لذا كان ادراک الحيوان علما انفعاليا لا فعليا و اما على مذهب المصنف (قدس سرة) نفسه

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 553

فادراک الجزئيات بالخلاقية و الكليات بالاتحاد.[1129] قوله (ص 125، س 9): «مبدء هذا الفعل»

اى الإضافة و المصنف (قدس سره) و أن قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقال القوة و لو لم يقتحم لفظ هذا لامكن أن يراد بالفعل التحريک الذى هو اثر القوة المحركة الحيوانية.

قوله (ص 125، س 17): «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة فى الذهن»

فى كلام صاحب التحصيل اشارتان:

احديهما: ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة و الوحدة مقدمة و اصل.

و ثانيتهما: ان الكثرة أمر ذهنى و الوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هى عينه قوله (ص 125، س 19): «فمنها ما يلزم ....»

[1129] (1)- و الحكيم المحشى دائما يتكرر هذا الكلام و قد قلنا ان النفس على مشرب المصنف خلاق للصور و المعانى و ان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدورى و الاتحاد فى مقام الصعود و الخلاقية فى النزول و لا يتفاوت الامر فى الكليات و الجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالى خلاق للصور التفصيلية

اشار بكلمة التبعيضية" الى كثرة انحائها التى لم تذكر و كلزوم تعينات صنفية و شخصية لطبيعة نوعية و لزوم كثرة المراتب الحقيقة الوجود و لزوم كثرة مفاهيم الأسماء و الصفات للواجب تعالى لزوما غير متاخر فى الوجود و لزوم كثرة المفاهيم الاعتبارية لكل بسيط و غير ذلك.

قوله (ص 126، س 2): «و منها مثل لزوم التعين و الابهام للمعقول من الحيوان ...»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التى هى صفتاه من التعين الذى له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذى له باعتبار ذاته أو التعين الذى باعتبار قوام مفهومه حيث إن الفصل المقسم غير معتبر فى قوام الجنس و الإبهام الذى فى وجوده أو التعين

الذى باعتبار اخذه فقط و أن كان حينئذ مادة لكنهما واحدة ذاتا و الإبهام الذى له بذاته و الأول انسب بمقام استشهاد المصنف (قدس سره).

قوله (ص 126، س 6): «و منها اجزاء الحد للمحدود ...»

الفرق بينه و بين لزوم الجنس و الفصل من نوع ما ان ذاک أعم و هذا باعتبار العقل فقط لأن التحديد فى ظرف العقل لا غير و الجنسية و الفصلية و أن كانتا من- المعقولات الثانية أيضا الا أن المراد هناک أعم من الجنس و الفصل الطبيعيين أو العقليين.

قوله (ص 127، س 11): «كذلک الصور الطبيعة»

فإنها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالها فلا بد من دخول المحل فى حدها.

قوله: «و فى المركب يتكرر أى فى المركب من الصورة الطبيعية و العرض فإن الجوهر مرة داخل فى حد الصورة الطبيعية و مرة فى حد العرض كذا قال (قدس سره) فى بعض كتبه.

قوله (ص 127، س 13): «او قطعة الدايرة بالدايرة»

فيه تسامح و المراد القوس الذى هو قطعة الدائرة بالدائرة.

قوله: «على ان اجزاء الحد ...» كلام آخر على سبيل الاعتراض و هو أنا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة أى زيادة الحد على المحدود لكن لم يقع ما هو الأولى منه و هو عكس ذلک كتعريف الإنسان بالإصبع و القائمة

بالحادة و الدائرة بالقوس بأن يقال الإنسان رأس و قدم و إصبع و كذا و كذا و القائمة هى الزوايا الحواد أو كل زاوية من المثلث المتساوى الأضلاع ثلاثا قائمة و الدائرة هى القسى لأنها أجزاء متقدمة بالطبع كما هو شأن الحد فأجاب بأن هاهنا وقع بالعكس إذ ليس شيء منها أو المراد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 555

ازدياد تزييف هذا التحديد للجزء بالكل بأن معرفة الحد و الكل متأخر عن الجزء و الفرق بين التقريرين أن فى الأول استفسارا بأنه لم رجح تحديد الجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز أكثرهم التحديد بالأجزاء الخارجية مع أنه أقرب و جوز هذا و فى الثانى ذكر علاوة لتزييف هذا التحديد بالكل بأنه ينبغى أن لا يجوز هذا و الجواب على التقريرين نفى الجزئية للأجزاء بالنسبة إلى حقيقة المحدود (إلى آخره) قوله: «بوجه للوجه معنيان:

أحدهما أنه قد يكون أجزاء كمالية الهوية لا أجزاء أصل الهوية كما فى الإصبع فإن أجزاء الهوية المأخوذة فى مقام أجزاء الماهية إما أجزاء أصل الهوية مطلقا كالجسم و إما أجزاء كمالية الهوية كاليد أو كمالية أجزاء الهوية كالإصبع أو كمالية حسنها و زينتها كالحاجب و الأشعار.

و ثانيهما: أن يراد بالوجه التعميم فى المادة ليشمل الموضوع فإن السطح الذى هو الكم و هو قابل للقسمة مادة لهيئة الدائرة السطحية أو الخطية و كذا مادة لهيئة الزاوية فإن الزاوية تسطح أحاط به خطان ملتقيان عند نقطة أو هيئة محاطية السطح عند تقاطع خطين.

قلوه: «و الغلط فى الاول .... ففى الأول إذا أخذ الإصبع فى تعريف الإنسان أخذ ما بالعرض الذى هو الإصبع لأنه من أجزاء كمالية اليد التى هى من أجزاء كمالية الإنسان كما مر لأن الجزء الأصلى له هو أصل الجسم و الإصبع بل اليد غير لازم، مكان المقومات و فى الأخيرين إذا أخذ القسى فى تعريف الدائرة و زوايا الحواد فى تعريف القائمة أخذ ما بالذات الذى هو أجزاء الخط و السطح اللذين هما مادة الدائرة و القائمة التى هى كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث إن الدائرة شكل و هو هيئة فى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 556

الخط و القائمة شكل و هو هيئة فى السطح المحاط للخطين المتقاطعين فإن الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق.

بيان آخر للثانى: أنه أخذ ما بالذات الذى هو الاتصال فإنه ذاتى للدائرة و الزاوية عرضيا لهما أو جعل لهما أجزاء بالفعل كالقسى للدائرة و الحواد للقائمة و ثلثى القائمة لزاوية من المثلث و الكل باطل لأن كلا منهما متصل واحد لا منفصل فيه.

قوله (ص 128، س 3): «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للإضراب بل للترقى لأن ما قبله تام فى إثبات المطلوب كما لا يخفى.

قوله: «لكانت تسمية» فيكون جوابا لمن هو لا لما هو.

قوله (ص 128، س 8): «فيلزم ان يبطل»

لأن أحد المتحدين لا يبقى إذا زال الآخر و أما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتى.

قوله (ص 129، س 2): «و لم يزل بما هو مادة»

أى ذات المادة و بعبارة أخرى المادة البعيدة و أما المادة النوعية و المادة- القريبة فقد زالت لأن المادة محتاجة فى التنوع إلى الصورة النوعية و إذا زالت- العلة زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) أنه فرق بين الجسم الجنسى و الجسم الذى هو مادة فإن الأول أمر مبهم مأخوذ لا بشرط و الثانى معين مأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن أن يبقى الجنس و يزول فصله.

قوله (ص 129، س 3): «كيف و الفصل ....»

يعنى أنهما على تقدير كونهما وجودين لا بد من الاحتياج بينهما ليؤدى التركيب إلى الوحدة إن قلت هذا وارد على المصنف أيضا إذ الصورة شريكة العلة للمادة قلت:

ما هى شريكة العلة هى العام البدلى من الصورة إن قلت فليكن العلة للجنس هى- العام البدلى من الفصل قلت: لما كانت المادة واحدة بالعدد باقية فى الأحوال و التبدلات جار فيها ذلك بخلاف الجنس لأن وجوده وجودات هى وجودات الفصول فله أطوار مختلفة فالجوهر مثلا فى الناطق بطوره و فى الصاهل بطوره و كذا فى- الهيولى و فى العقل المفارق.

قوله (ص 129، س 8): «من الجنس و الفصل متعلق بكلا التركيبين»

من الجنس و الفصل متعلق بكلا التركيبين".

قوله (ص 129، س 12): «قلنا المادة لما كانت فى ذاتها امرا مبهما ...»

من حيث جواز تحولها إلى صورة بعد صورة لأنها قوة بحته لا فعلية لها و لا تعين حتى تأبى عن التحول إلى الصورة فهى تتحد بالصورة جعلا[1130] و وجودا لجواز اتحاد القوة و المبهم بالفعلية و المعين و بالجملة اتحاد اللامتحصل بالمتحصل و فيه أن الهيولى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 558

ليست بلا متحصل كالماهية إذ لها شيئية وجود أيضا فلا تتحد[1131] مع الصورة اتحاد- الماهية مع الوجود و أيضا حيثية القوة تنافى حيثية الفعلية كما ينادى به دليل القوة و الفعل المثبت للهيولى فكيف تتحدان و أيضا اتحادهما جعلا و وجودا ينافى العلية و المعلولية بينهما المتقابلتين بل الحلولى بينهما فالتحقيق أنهما موجودان بوجودين إلا أنهما ليستا متكافئين كالماء و التراب بل مترتبان فى الصعود و أن لا ينفك إحداهما عن الأخرى فهما كالصورة الجسمية و الصورة النوعية و بوجه كالبعدين المجرد المكانى و البعد المادى المتمكن فيه و هل جعل الصورتين و وجودهما أو جعل البعدين و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس و الفصل لفناء الجنس فى الفصل و بالحقيقة وجود الجنس وجودات كما مضى فى الحاشية الأخرى إن قلت الجنس فى- المركبات على قولكم كيف يتحد مع الفصل جعلا و وجودا و كيف يصحح الحمل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 559

[1130] (1)- حكيم محشى گمان كرده است كه تركيب بين ماده و صورت انضمامى است و بر قول باتحاد چند مناقشه كرده است كه بهريك از اين مناقشات چند مناقشه وارد است چند دليل بر تركيب اتحادى ملاصدرا ذكر كرده است بهترين دليل برهانى است كه ما از براى اثبات حركت در جوهر ذكر كرده‌ايم و بر تركيب انضمامى بنا ببر قول بحركت چند اشكال وارد ساخته‌ايم اگر ماده و هيولا مقام و مرتبه‌يى از خود داشته باشد كه صورت در آن موجود نباشد يعنى وجود خارجى آن عين صورت نباشد بايد خود در مقام واقع فعليتى منحاز از صورت باشد و هر فعليتى بماهى فعلية اباء از قبول فعليت ديگر دارد اگر دو فعليت تصوير شود كه احدهما علت و ديگرى معلول باشد و در طول يكديگر واقع شده باشند بين آنها نه تركيب انضمامى است و نه تركيب اتحادى و مما ذكرنا بطل ما توهمه الحكيم المخشى انهما مترتبان فى الصعود اگر ماده مرتبه‌يى از فعليت داشته باشد منحاز از صورت يا فعليت محضه است يا فعليتى است كه در آن شأن تحول بصورت كاملتر وجود دارد بنابراين بايد هيولى خود مركب از هيولى و صورت باشد و همين كلام در« صورتى» كه هيولا محل آن ميباشد جاريست با اين كلام ما انكار جوهريت هيولى و صورت را ننموده‌ايم چون علق صورت بلكه يك وجود واحد را بعد از تحليل عقلى بدو جزء جوهرى قوة الفعلية و فعلية الموجودة منحل مينمايد نه آنكه مانند شيخ اشراق صورت نوعيه را عرض بدانيم اگر هيولى امر بالفعل باشد نميشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت معين و واحدى علت هيولى نيست بلكه طبيعت صورت على التبادل وحدت صورت در اين فرض وحدت شخصى است صورت با عقل مفارق نميشود علت وجود شخصى عددى باشند چون مجموع مركب از عقل مفارق و صورت داراى وحدتى شخصى نيستند. تفصيل اين كلام را ما در رساله حركت در جوهرى و شرح حال و آراء ملا صدرا بحث حركت و حواشى اسفار مفصل ذكر كرده‌ايم

[1131] (1) هيولى شيئيت وجودى و تحصل خارجى بدون صورت ندارد و حيثيت قوه هم با حيثيت فعل تنافى ندارد چون قوه در هيولا متحصل است و هيولى بعينه جنس مبهم است و علت و معلوليت آنها نظير عليت عقل اول از براى عقل دوم نيست وگرنه با هم تركيب نداشتند بلكه عليت بحسب تحليل عقل است و تابع نحوه تحقق هيولا مى‌باشد

الذى هو الاتحاد فى الوجود بينهما فإنهما عين المادة و الصورة و التفاوت بين تين و ذين ليس إلا باعتبار أخذهما بشرط لا و لا بشرط قلت: معنى الاتحاد فى المركب- الخارجى أن يلاحظ بين المادة و الصورة فيه نحو اتصال بحيث تعدان مرتبتين من موجود واحد كالعرض إذا أخذ لا بشرط و حمل على الموضوع و ليس اتحاد الجنس و الفصل فيه كاتحادهما فى البسيط.

قوله (ص 29، س 14): «فاذا وجدت مادة المركب ...»

فإن المادة عنده قابل الاتحاد و التحول إلى أشياء صورية كثيرة و وجودها وجود له أنحاء و لا يأبى كثرة الأطوار بخلاف الصورة فإنها لا تتحد بصورة أخرى و لا يمكن تحولها إليها و إلا لزم الانقلاب المستحيل و لها نحو واحد من الوجود و الحاصل أن- المادة لما كانت قبل هذه الصورة متلبسة بل متحدة بصورة أخرى و لم توجد هذه الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه و يوجد فى عالم المثال بلا مادة ظن أن لهما وجودين فى حال الاجتماع و ليس كذلك بل فى حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من المغايرة بينهما يصحح الحلول و العلية و المعلولية عنده (قدس سره) و عند السيد السند الذى سبقه فى هذا القول.

قوله (ص 129، س 16): «وصودف الجنس صادقا ....»

أى هذا الجنس الجنس الطبيعى الذى فى المركبات و هو عين المادة ذاتا و أما- الجنس بما هو فليس واحدا بالعدد كما لمادة التى كانت جائزة التحول عنده من صورة إلى صورة بل وجوده وجودات و يصدق على الكثرة المختلفة الحقائق فليس واحدا عدديا يتبدل عليه الفصول أو يتحول إليها و أيضا لو كان الجنس بما هو هو كذلك لم يبق فرق بين التركيب العقلى و التركيب الخارجى و هو بصدد إبداء الفرق عند قوله

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 560

(قدس سره) بل المراد" إلى آخره".

قوله (ص 129، س 17): «ان مادة النوع يجوز ان يتحرک» الأولى على طريقته أن يتحول و أما التحرك فظاهره على التركيب الانضمامى أطبق.

قوله (ص 130، س 17): «فهذا هو الفرق بين المركب و البسيط»

من أن فى المركب جنسه مادة جائزة التحول إلى الصور التى هى الفصول بخلاف البسيط كالعرض الذى هو بسيط خارجى و مركب ذهنى إذ لا مادة للعرض يجوز عليها التحول و التبدل فإن المتصل لا يزيد على الكم

و كذا المنفصل فإن الجنس و الفصل فى البسيط موجود بوجود واحد و فى المركب و إن كان كذلک حال الاجتماع إلا أن فيه مادة متحولة متحدة بصورة صورة و فى البسيط لا مادة كذائية فالجنس ماهية لها إبهام بالنسبة إلى أنحاء الوجود هى الصور و الحاصل أن ليس مراده (قدس سره) باتحاد الهيولى مع الصورة نفى الوجود عن الهيولى بل أن لها وجود استعدادى[1132] كما أن للصورة وجود فعلى و بهذا يستتم الحلول و العلية بينهما إلا أن الوجود الاستعدادى لما كان خفيف المئونة ضعيفا أمكن له أن يتحول إلى فعلية لا تعصى و لا تأبى من قبله كالتأبى بين الوجودات الفعلية.

نظم:

إذ صورة بصورة لا تنقلب	على الهيولى الانحفاظ منسحب

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 561

بخلاف التركيب بين الجنس و الفصل فإن الجنس ليس له وجود أصلا لا وجودات الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه قوله (ص 130، س 4، 5): «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لو كانت المادة أمرا بعينه منضما إليه و الصور منضمات و هكذا الجنس و الفصل فى المركبات لأنهما هما بعينهما فيها فيكونان أمرين متحصلين فلا بأس بزوال أحدهما و بقاء الآخر أقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى أن لا يبقى المادة الثانية مثلا كالحيوانية بدون الصورة كالناطقية و أن يكونا موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية و الصورة النوعية و النار و الحرارة فالصورة- الجسمية لا توجد بدون النوعية دائما لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوما فقط بل وجودا أيضا و فرق بين أن يكون الشىء مع الشىء نفس الشىء بل إن كنت ذا بصيرة واسعة و نظر كلى و أرجعت المركبات إلى أصولها و مبادئها القابلية و شرحت العالم تشريحا فإن الإنسان كما أن من كمالاته الأسنى توحيد الكثير كذلک من كمالاته تكثير الواحد و ضممت كلا إلى سنخة وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و صدقت بما ورد فى النواميس الإلهية أن العالم كان أولا مظلما خلاء من المواليد حينا و كان آجاما برهة و كان مملوا من الضفادع مدة و كان مملوا من الأفراس دهرا و من الجن أياما و هذا بأن يؤخذ كل من أجزاء العالم فقط و بشرط لا موجودا تاما مرتبا مرجع الكل إلى مقامها الهيولوى ثم الامتدادى الذى هو" كقاع صفصف لا ترى فيها عوجا و أمتا" ثم بعد الطبائع و

[1132] (1)- وجود استعدادى موجود بالصورة و كان من مراتب تكثر الصورت لا ان الهيولى وجوداستعدادى منحاز عن الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءا على القول بالحركة الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجرد الصورة

مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبر عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه بالأفراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلک خلق آدم الناطق لأن العقل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 562

بالقوة و العقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال و الحس فهكذا ينبغى أن يفهم خلقة العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدوا و حتما فمن الله المبتدأ و إليه المنتهى.

قوله: «و اما المادة خير ....» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول هب أن الجنس البعيد أو القريب و المادة القريبة و البعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الأقصى و المادة الأخيرة و هى الهيولى الأولى هى مأخذ الجوهر فى حد الإنسان بالجوهر القابل للأبعاد النام الحساس الناطق فإن من ألقاب الهيولى أنها الجوهر الباقى فى الأحوال و هى المصححة لقولنا هذا ذاک فأجاب بأن وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله و لو فى ضمن الأشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فإن الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصححة لهذا ذاک و لم يكن كالصور باقية و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بأنها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدک إليه قول الشيخ[١١٣٣]:" أن العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى إلى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لأن العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعال و الواحد بالعموم أنما هو شريک العلة".

[الإشراق السادس فى حقيقة الفصل و أنها عين الوجود لكل نوع مركب أو بسيط]

قوله (ص 130، س 9): «و انها عين الوجود»

فيه إشكالات فى ظاهر الأمر. منها: أن الفصل شيئية الماهية كغيره من الكليات الخمس لا شيئية الوجود و منها أن الفصل إذا لم يكن شيئية الماهية بل شيئية الوجود

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 563

و الجنس ماهية ناقصة فما شيئية النوع و كيف يكون النوع ماهية تامة. و منها:

1133 (1)- الهايات الشفاء ط گ 1305 ه ق مباحث المادة و الصورة ص 38

أن الفصل مطلب أى و الوجود مطلب هل. و منها: أن الفصل متصور و الوجود الحقيقى لا يحصل فى الذهن. و منها: أن الوجود عين التشخص و الفصل من الكليات و منها أن الماهية النوعية أيضا نحو من الوجود فمن أين الاختصاص و أيضا الفصل جزء الماهية و إذا كان وجودا كان الوجود جزء الماهية و هو محال.

و لا يندفع المحاذير بأن يقال: أراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لأن الوجود كما هو أرفع شأنا من أن يكون مفهوما مأخوذا فى الحد كذلک أرفع من أن يكون فصلا حقيقيا اشتقاقيا إلا بالعرض فإنه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا إلا مثل أن يقال: الوجود ليس مفهوم النوع بما هو مفهوم لكنه نوع متحقق أى نوع طبيعى على أن الحكيم يبحث عن حقائق الموجودات فإذا حكم على شيء بأنه جنس أو فصل أو نوع أو جعلها موضوعات أحكام مثل أن يقول الفصل جزء الماهية مميز لها أو النوع تمام الماهية المشتركة بين الأفراد أو نحو ذلک يبحث بحيث يسرى إلى المعنون و الأشياء بأنفسها تحصل فى الذهن و فى العين فإذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهية و لوازمها فهى فصل و إلا فلا فالفصل له نحو من الوجود لا أنه الوجود و سنبين تحقيق مرامه و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقية الأخيرة بعد ورق إن شاء الله.

قوله (ص 130، س 10): «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا ....»

فى أنه لا يلزم أن يكون لكل متميز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز بذاته المتعين بنفسه و كما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و عن الجنس.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 564

قوله (ص 130، س 15): «فالفصل اذ لم يكن ....»

يعنى أن كل فصل كما أنه متميز عن الفصل الآخر بخصوصية فيه كذلک متميز عن الجنس فالجنس بنفس العموم متميز عن الفصل و الفصل بنفس الخصوص، فظهر أن كل تميز ذاتى لا يلزم أن يكون بفصل.

قوله (ص 130، س 16): «ففصول الجواهر»

أى يصدق عليها الجواهر صدقا عرضيا لا كصدقه على نفسه و لا كصدقه على أنواعه فإنه صدق ذاتى.

قوله (ص 131، س 9): «كما زعمت[١١٣٤] اتباع الرواقيين»

[1134] (1)- فى بعض النسخ: كما زعمه ....

لظنهم أن الصورة النوعية حالة فى المحل المستغنى لأن الصورة الجسمية مستغنية فى التحقق عنها و الهيولى التى يقول بها المشاءون استغنت فى تحققها بالجسمية و كل حال فى المحل المستغنى عرض.

و الجواب أن الحال فى المحل المستغنى فى التحقق و التنوع جميعا عرض و الهيولى الأولى أو الثانية و إن استغنت فى التحقق لكن لا تستغنى فى التنوع فإن الهيولى و إن كانت هيولى مجسمة لا تتنوع إلا بالصور النوعية، أ لا ترى أنه لا جسمية فارغة عن النوعية و كما أنه بين الهيولى و الصورة الجسمية تلازم كذلك بين الجسمية و النوعية ملازم.

قوله: «و ذلک لاتحادها مع الفصول»[1135] و هذه الفصول ليست من الجواهر لأن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 565

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل و ليست أعراضا و إلا لتقوم الجوهر بالعرض و ليست أعداما فالصور النوعية وجودات خاصة كالفصول.

قوله (ص 131، س 15): «كما قال الشيخ»

و مثل البسائط الفصلية فيه البسائط الجنسية و لهذا قالوا لا سبيل إلى تعريف الأجناس العالية سوى الرسوم الناقصة إذ لا جنس لها فلا فصل.

قوله (ص 131، س 18): «فالجوهر النطقى يلزمها ...»

أى النفس الناطقة من لوازمها الحيوانية فإنه كما أن الجنس الأقصى و هو الجوهر ليس ذاتيا لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الأقرب و هو الحيوان و الأوساط و الأسباب التى ذكرها (قدس سره) أنما هى فى موضعين. أحدهما: فى مراتب النفس و شئونها فى البدن. و ثانيهما: فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو أعلى و أبسط.

الأولى بسبب الهيولى المتعلقة بها" كما فى صدق الجوهر على الإنسان فى تعريفه فإنه بإزاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهية من الأسفار" أن الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الأبعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسمية" إلا أن يئول إليه أى الجوهرية من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجهها إلى الهيولى المجسمة و تعلقها بها.

[1135] (2)- و قد ذكر هذا البحث مفصلا فى الكتاب الجواهر و الاعراض من الاسفار و هو(ره) قد حقق هذا المبحث بما لا مزيد عليه

إن قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهرية بإزائها و أما اللوازم الأخرى فأسبابها من باب- الفعليات و يمكن أن يقال فيها الفعليات بنحو أعلى بخلاف القوة.

قلت: الهيولى أيضا من الموجودات عند مثبتيها و العقل المجرد جامع الوجودات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 566

التى دونه و وجدان النحو الأعلى منها أن فيها الإبهام الوجودى و قابلية كل صورة و فى العاقلة قابلية التحول إلى كل معقول و فى الهيولى السعة الاستعدادية بحيث انبجست منها كل القوى و الاستعدادات و فى الجوهر العقلى السعة الفعلية بحيث انبعثت منه كل المبادىء و الفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هى كشجرة الزقوم طعام الأثيم كلتاهما كثيرتا الفروع.

قوله: «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» أى صورته ذاته و ذاته وجوده إذ المجرد لا مادة له فتمام ذاته صورته.[١١٣٦] قوله (ص 132، س 3): «و كل مركب وجوده صورته ....»

لأن الصورة هى الفصل و الفصل هو الوجود و المادة لما كانت متحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصورة هذا فى العين و أما فى الذهن فالصورة مفهوما جزء ماهية المركب لأن كلا من مفهومى المادة و الصورة ما به الشيء هو هو و المجموع حدها التام.

قوله (ص 132، س 6): «و ان كان بعض الصور ....»

متعلق بقوله:" و كل مركب وجوده صورة" أى و إن كان بعض الصور لا يقارن المادة دائما و ليست المادة من لوازم ماهياتها و من ذاتياتها بل لوازم وجودها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 567

الطبيعى لا المثالى فالوجود المادى و الذات التى ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهية وجودا و من اللوازم الأخص لا المساوى لكن الانتزاعية تنافى أن يكون قوله فالوجود متفرعا على الأقرب فالأظهر تفريعه

[1136] (1)- و كثيرا ما يطلق الصورة على ذات الشيء و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن على(ع) و قد سل عنه عنالعالم العلوى. قال عليه السلام: صور عارية عن المواد خالية عن القولة و الاستعداد و السر فيه ان المادة غير داخلة فى قوام الشيء و شيئية الشيء بصورته التمامية و قد قرر فى مقره ان مقارنة الصورة مع المادة فى بعض الاحيان لا يلازم تلازمها مطلقا و الموجود اذا تم نصابه و تجاوز عن هذا العالم يصير صورة تامة كما فى المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن المقدار ايضا

على الأبعد و المراد أن المركب بما هو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب و مجموع لأن الوجود يساوق الوحدة ففى- الحقيقة صورته موجودة و هى واحدة و مادته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعية.

قوله (ص 132، س 11): «و لو نظرت حق النظر ....»

مراده أن إطلاق الصورة عليها ليس بمجرد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك- المعنوى و ليس مراده أن له معنى واحدا لا متعددا و إلا فكل موضع يستعمل اللفظ فى معانى يمكن القول بذلك و هو ظاهر البطلان إذ المعانى المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترک لا محالة كما فى إطلاق الإمكان على معانيه و القوة و التقدم و التأخر و الفاعل و القابل و غير ذلك.

قوله (ص 133، س 4): «و ساير الصور و الفصول ...»

السر فى كون الذاتيات فى الأنواع عوارض لازمة فى النوع الأخير بل فى كل نوع عند ورود فصلها الأخير أن الطبيعة لا يتخطى إلى مقام إلا- و استوفت جميع- الفعليات التى فيما دون ذلک المقام بمقتضى قاعدة إمكان الأخس المستعمل فى السلسلة الصعودية و أن كل بسيط الحقيقة كل الوجودات التى دونه فالناطق بالفعل مثلا كل الفصول التى للملائكة و الجن و الحيوان و النبات و المعدن و الأمهات إلا ما هو من باب النقائص.

قوله (ص 133، س 6): «فحقايق الفصول ليست الا الوجودات ....»

تحقيق ذلک على ما وعدتک كما يظهر من هذا الموضع و مواضع أخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هى: أنه كما قال المحقق الشريف فى كيفية التركيب من الأجزاء العقلية أشكال و أقوال لأنها بعد تعددها فى العقل هل هى واحدة فى الخارج فى مرتبة تقرر الماهية الذى اختلف فيه أنه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول- المحقق الدوانى و المحقق اللاهيجى[١١٣٧] و أترابهما أو الوجود متقدم بالأحقية كما يقول به السيد السند و بعض المحققين أو متعددة و على تقدير التعدد ماهية هل تتحد وجودا أو يتعدد وجودا أيضا أو ليست ماهيات الأجزاء متحققة فى العين لا بنحو الوحدة و لا بنحو الكثرة بل الموجود فى الخارج ليست إلا نحو من الوجود إلا أنه يحصل فى العقل منه بسبب التنبه لمشاركات أقل أو أكثر مفاهيم عامة أو خاصة ذاتية،

[1137] (1)- و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجى فى اعتبارية الوجود و اصالة الماهية و قد كشف عن مرامه واظهر الحق فى الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه فى اصالة الوجود« هستى از نظر فلسفه و عرفان 1380 ه ق ص 56، شرح مشاعر لاهيجى 1383 ه ق ص 181

إن انتزعت من نفس ذلک الوجود و عرضية، إن انتزعت من وجود متعلق بذلک لأصل[1138] متصل به أقوال و المصنف (قدس سره) اختار هذا القول هاهنا و فی موضع من مبحث العلة و المعلول من الأسفار فظهر أن الفصل المنطقی لا فصل الحقيقی ليس بإزائه سوی الوجود إذ علی هذا القول ليس لماهيات الفصول تحقق فی الخارج ليکون بإزاء الفصول- المنطقية و المراد بالفصل المنطقی ليس نفس الفصلية المعروفة فی المنطق و إن کان أکثر تداولا أعنی الکلی المقول فی جواب أی شیء فی جوهره بل مقابل الاشتقاق أعنی المفهوم المعروض لذلک المأخوذ فی الحد الخالی عن الاشتقاقی و هذا هو مراده

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی)، ج2، ص: 569

(قدس سره) من قوله بعد أسطر: إن الفصل المنطقی إذا کان موجودا لا يجب ...

إن قلت: فعلی هذا ينبغی أن يقول النوع و الجنس و الفصل کلها أنحاء الوجودات قلت لما کان شيئية الشیء بصورته و فصله و البواقی من الأجناس و الفصول من اللوازم کما صرح به تکلم فی الفصول و هذا بيان شامل مناسب لما قيل هذا الکلام و ما بعده و هاهنا بيان آخر أخص منه نتکلم به خارجا عن عبارة الکتاب هو أن الفصل الحقيقی للإنسان هو النفس الناطقة و هی عنده[1139] و عند الشيخ الإشراقی (قدس سرهما) لا ماهية لها سوی الوجود کالعقول و ما فوقها و فصول جميع الأنواع کالأجناس بالنسبة إلی الفصل الأخير و صورها کالمواد- بالنسبة إلی الصورة الأخيرة التی هی النفس الناطقة للنوع- الأخير الذی هو الإنسان و الأعراض توابع للجواهر التابعة للجوهر الأخير فلا فصل إلا فصل الإنسان و هو ليس إلا الوجود.

قوله (ص 133، س 15): «لا کما هو المهشور من الحکماء»

الأقوال فی الکلی الطبيعی کثير لأن القائل بوجوده إما يقول بوجوده بعين وجود الأشخاص و إما يقول بوجوده منعزلا عنها و الأول ينشعب إلی أقوال ثلاثة مضت فی کيفية الترکيب من الأجزاء العقلية أحدها: أن الجنس الطبيعی و الفصل الطبيعی و النوع الطبيعی کلها واحدة فی الخارج تقوما و وجودا و التعدد ليس إلا فی العقل و ثانيها: أنها متعددة تقوما متحدة وجودا و ثالثها: أنها متعددة تقوما و وجودا و الثانی ينشعب إلی قولين لأن وجوده الانعزالی إما فی عالم الإبداع و هو وجود أرباب الأنواع و هذا قول من سمع من الإشراقية أن رب النوع کلی أصنامه و أما فی عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمدانی و هما سخيفان جدا و بانضمام قول المصنف

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی)، ج2، ص: 570

1138 (2)- قوله(س 11):« لا صل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنی محصلا

1139 (1)- نفی الماهية عن غير الحق لا ملائم القواعد النظريه و الکشفية

(قدس سره) و قول النافين إليها تصير سبعة أقوال و الحق مذهب المصنف (قدس سره) و قد ذكرنا فى موضع آخر أن الوجود واسطة فى العروض لتحقق الكلى لا أنه واسطة فى الثبوت و لكن بعض أقسام الواسطة فى العروض.[1140]

[الإشراق السابع فى معنى الأشد و الأضعف]

قوله (ص 134، س 3): «اعلم ان الفصل المنطقى اذا كان موجودا»

أى محمولا موجودا فى العقل.

قوله: «كمراتب الحرارة ...» فالحرارة المشتدة السيالة لما كانت متصلة واحدة ليس لها فرد بالفعل إلا الفرد المتصل الزمانى المحفوظ من المبدإ إلى المنتهى فلا أفراد بالفعل فيها فضلا عن أن يكون أنواعا مختلفة بالفصول و للفصول المنطقية هنا فى الفاتر و الشديد الحرارة و الآخر ليس بإزائها فصول حقيقية اشتقاقية نعم لها بإزائها فصول حقيقية اشتقاقية إذا وجدت متشتتة كما فى مواضع أخرى و إذ وقف هاهنا فى حد و مثله القول فى مراتب السواد السيال كالفستقى و العودى و النيلى و الحالك.

قوله (ص 134، س 7): «و لا ايضا لجميع الانواع الجوهرية فصلو اشتقاقية»

أى لا اختصاص لهذا الحكم فى الأعراض بل يتحقق فى الجواهر أيضا فإن بعض الأنواع كالنفس الناطقة و لا سيما المفارقة عن البدن و كالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل الوجودات التى دونه فننتزع منه المفاهيم الكمالية و الفصول- المنطقية التى للأنواع التى تحته و لا فصول حقيقية اشتقاقية فيها لأن كلا منها كل الأنواع التى دونه و لكن بلا تكثر أنواعا و أشخاصا.

قوله (ص 134، س 9): «فثبت ان للوجود كمالية و نقصا»

فإنه إذا ثبت أن هنا وجودا واحدا و فصلا واحدا له مراتب و عرض عريض ثبت التشكيك فإن ما فيه التفاوت و ما به التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

واحد كالإنسان الواحد و له هذه السعة" وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً" بخلاف ما إذا كان هنا فصول اشتقاقية بالفعل فإنه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة و أنواع متباينة إذ التخالف النوعى ليس تشكيكا.

1140 (1)- لان الواسطة فى العروض اقسام من الخفى و الاخفى و الجلى و الاجلى

قوله (ص 134، س 12): «فى خصوص فرديته ....»

فيرجع التفاوت إلى العوارض لأن مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعندهم أيضا يئول التفاوت إلى أنحاء الوجودات فإن التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانى و المصنف (قدس سره) و الوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة و كاملة و ناقصة و متقدمة و متأخرة و ما قالوا إن تفاوت الجنس بالفصول مشيرة أيضا إلى الحق لأن الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هى الوجودات و لكن ظواهر أقوالهم لما كانت إنكار التشكيك فى الذات و الذاتى فمعنى كلامهم أن- التفاوت فى حد الفردية و أنه يرجع إلى الفصول هو أن الطبيعة النوعية ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة إنما التفاوت فيها بالمادة و العوارض المادية اختلاف المواد و العوارض بمواد و عوارض سابقة أخرى و هلم جرا و التسلسل تعاقبى مجوز عندهم و الهيولى المجردة محال و الفيض غير منقطع و كذا الطبيعة الجنسية لا تتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعى فى الأنواع المختلفة و معلوم أن الاختلاف فى الأنواع المتخالفة ليس تشكيكا بل التشكيك هو الاختلاف فى النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة و الناقصة بحيث يكون ما فيه التفاوت و ما به التفاوت واحدا و هو نفس النوع و فى اختلافه الأفرادى بالعوارض و إن كان النوع ما فيه التفاوت و لكن نفسه ليس ما به التفاوت كما علمت.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 572

قوله (ص 134، س 15): «فى بعض الانواع و الذاتيات ....»

إنما خصص بالبعض نظرا إلى نفى التفاوت التشكيكى مطلقا عن الأعراض النسبية لاعتباريتها و الأمر الانتزاعى فى الأكملية و الأنقصية تبع المنتزع منه و النسبة تبع- الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا أفراد لها بذاتها و إنما يعقل ذلك فى الماهيات- المتحصلة و لذا ذكر الجوهر و الكيف و الكم لأنهما أتم الأعراض تحصلا و المقولات عند الشيخ الإشراقى أربع و هى الثلاث المذكورة و النسبة و جريان التفاوت بالأشدية فى المقدار و الجوهر بناء على مذهب الإشراقيين من أن الشدة و الضعف غير مختصين بالكيفيات بل يسريان فى الكم و الجوهر فالأصل المحفوظ فى الشدة و الضعف و الزيادة و النقصان و الكثرة و القلة اللواتى كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف و الكم المتصل و الكم المنفصل هو الكمال و النقص و المشاءون تبعوا العرفيات اللسانية و الحقائق لا تقتنص من العرف و اللغة.

قوله (ص 135، س 1، 2): «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية و المعنى .....»

المراد بالماهية ما به الشىء هو هو أى قلنا إنه يجوز أن يكون لذات الشىء أو ذاتيه بحسب ذاته و قوامه عريض بحسب كمال فى نفس ذات الشىء و توسط و نقص فيه بحيث يكون ما فيه التفاوت عين ما به

التفاوت لا أن يكون التفاوت فى حد الفردية أو بالفصول و لكن تلک الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هى حقيقة الوجود لا غير.

قوله (ص 135، س 6): «سواء كانت ذاتيات او عوارض ....»

لأن من يقول لا يكون لذات الشىء بذاته درجات متفاضلة و أطوار ذاتية يقول

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 573

به فى العوارض أيضا لأنها لأفراد أنفسها ذاتيات و المفروض أنه لا يكون لشىء واحد الأطوار واحد و من يقول بجوازه لا يقصره على المعروضات فمن فصل و جوز فى- العرضى غير الوجود و منع فى الذاتى ففى كلامه تهافت.

قوله (ص 135، س 7، 8): «لانه بذاته متعين»

أى لأنه حقيقة و هوية بخلاف الماهيات التى عبر عنها بالمعانى الكلية فإنها أمور مبهمة لا متحصلة حتى يتحقق فيها شدة و ضعف فالوجود كما أنه بذاته متعين فهو بذاته متفنن بفنون.

قوله (ص 135، س 9، 10): «فهو بذاته متقدم و تقدم ....»

لبساطة كل مرتبة من الوجود فليس فيها المتقدم ممتازا عن التقدم و لا الشديد عن الشدة و الكامل عن الكامل و لذا كان ما به الامتياز فى الوجود عين ما به الاشتراک.

قوله (ص 135، س 11، 12): «و عدمه نقص و ناقص ....»

لما كان النقص عدما لم يقل الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه كذلک فإن حيثية الوجود حيثية الإباء عن العدم نعم قد يقال النقص على نفس مرتبة فاقدة لكمال مرتبة أخرى و هو يكون عين حيثية هذه المرتبة من الوجود و حيث إن له معنيين حصل التوفيق بين كلامه هذا و بين قوله إن الوجود مما يتفاوت كمالا و نقصا و بهذا أيضا يدفع شبهة عن مقام التوحيد و هى أنه إذا كان للوجود مراتب متفاوتة بالكمال و النقص و الكمال عين المرتبة الكاملة و النقص عين المرتبة الناقصة لبساطة كل مرتبة و عدم تركبها من جنس و فصل فإن المراتب كالفصول الأخيرة البسيطة أو الأجناس- العالية البسيطة و الكمال و النقص متباينان كان حقيقة الوجود كثيرة لا واحدة و بيان

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 574

الدفع أنه إن أرید بالنقص فقد مرتبة لمرتبة أکمل فهو مباین للکمال لأنه عدم لکنه لیس عین المرتبة الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبیة و إن أرید نفس هذه المرتبة کالوجود الفرقی بالنسبة إلی الوجود الجمعی فهو لا یباین سنخ الکمال لأنه سنخ الوجود و فی الحقیقة المشککة التفاوت بسنخ الحقیقة لا بأمر زائد کما أن الاشتراک بسنخ- الحقیقة.

قوله (ص 136، س 1، 2): «و کذا المشائون زعموا .....»

بناء علی المشهور من أن الشدة و الضعف مختصان بالکیفیات کما أن الزیادة و النقصان مختصان بالکم المتصل و القلة و الکثرة بالمنفصل.

قوله (ص 136، س 5، 6): «لانه کسایر المعانی .....»

أی لأن موجودیة العامة إن قلت فما معنی قولکم الوجود مقول بالتشکیک و المقول معناه المحمول الکلی و هو حکم الوجود العام قلت الوجود فی قولنا هذا عنوان الحقیقة و مرآت لملاحظتها فحکمه حکم المعنون بل لا حکم له لأنه الفانی فیه و معنی التشکیک المثبت للحقیقة المنفی عن هذا المفهوم أن لها عرضا عریضا و مراتب ذاتیة متفاضلة و أین هی من المفهوم فإذا جعلت المرآت مرئیة و ما ینظر به ما ینظر فیه یقال لا تفاوت فیه لکونه مفهوما لا حقیقة.

قوله (ص 36، س 11، 12): «و الجواب بلسانهم ....»

أی ماهیة بسیطة لا جوهر و لا عرض أی شیء من الأعراض الخاصة من الکم و الکیف و غیرهما من الأجناس التسعة بمعنی أنه لا یصدق شیء منها علی ذلک الأمر البسیط صدقا ذاتیا و إن صدق صدقا عرضیا إذ لو صدق شیء منها صدقا ذاتیا لترکب و لیس یلزم أن یکون کل عرض مجنسا بواحد عن التسعة و

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 575

إن صدق علیه العرض المطلق صدق اللازم علی الملزوم فإن العرض المطلق لیس جنسا لأنه من العروض و هو الحلول و الوجود الرابطی بالموضوع و هو بعد تمامیة ماهیات المقولات العرضیة و قد صرحوا بأن کثیرا من الأعراض توجد غیر داخلة تحت الأجناس التسعة و أن أجناسها تسعة لا مطلق العرض کالنقطة و الوحدة و الحرکة و الوجود- الخاص الإمکانی و نحوها عندهم و عدوا منها فصول الأعراض و لیس یلزم أن یکون

کل جوهر مجنسا بالجوهر حتى يصدق عليها صدقا ذاتيا بل ربما يصدق على شىء صدقا عرضيا و من ذلک فصول الجوهر و بالجملة فالفرق بين مشرب المصنف (قدس سره) و بين مشربهم أن الفصول عنده (قدس سره) وجودات خاصة و عندهم ماهيات بسيطة كما حققنا.

قوله (ص 136، س 13): «فضل السواد سواد ....»

لأن الجنس الذى هو السواد لازم غير متأخر فى الوجود لفصله المقسم و بعبارة أخرى الجنس من عوارض الماهية للفصل لا من عوارض الوجود له و لأن أحدهما يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود و لاتحادهما جعلا ثم بهذا الذى ذكروا حصل التوفيق بين قولهم إن الأشد و الأضعف فى السواد مثلا يرجعان إلى الفصول و قولهم إن القابل للتشكيک بالأشدية و الأضعفية معانى النور و السواد و غيرهما من الكيفيات إذ قد علمت أن فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا فصل النور و غيره.

قوله (ص 136، س 13، 14): «و اما بلسان هذا الوقت ....»

إن قلت المشاءون الذين أرجعوا التفاوت إلى الفصول إن اعتقدوا أن الفصول ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الأظهر رجع التفاوت إلى الماهية و إن استشموا رائحة

ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من أن الفصول وجودات خاصة على ما وجهنا كلامه وقعوا أيضا فيما هربوا عنه فإن الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة و هم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة أية حقيقة كانت كما ينادى به أدلتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا و لم يمكن إلزامهم بذلک إن اعتقدوا الفصول ماهيات فلما علمت أن الاختلاف التباينى كالنوعى و الجنسى و نحوهما ليس تشكيكا و معلوم أن كل ماهية فصلية مباينة بتمام ذاتها- البسيطة لماهية فصلية أخرى و أما إن اعتقدوها وجودات فلأن الوجودات على ظاهر مذهبهم حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الأجناس العالية- البسيطة و معلوم أن أمثال هذا الاختلاف ليس تشكيكا و ما كتبنا سابقا أن قولهم بأن التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفردية و فى الجنس بالفصول قول بالتشكيک فى حقيقة الوجود فإن التشخص بالوجود و الفصل هو الوجود و كذا ما ألزمهم به فى الأسفار من الوقوع فى التشكيک فى الوجود فيما قالوا إن تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الأول على الثانى و فى الهيولى و الصورة على الجسم و نحوهما يرجع إلى تقدم وجود ذلک الجوهر على هذا الجوهر و ما فيه التفاوت فى الجوهر غير ما به التفاوت و هما

فى الوجود واحد أنما هو بناء على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مر- فى أول هذا الكتاب و ذلک لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بأن فيهم محصلين و محققين فكيف يتفوهون بالتباين مع أن الوجود مشترک معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقائق متخالفة بما هى متخالفة.

[المشهد الثانى فى وجوده تعالى و إنشائه النشأة الآخرة و الأولى]

[الشاهد الأول فى صنعه و إبداعه]

[الإشراق الأول فى غنائه عما سواه]

قوله (ص 137، س 1): «و المشهد الثانى فى وجوده تعالى و انشائه النشأة الآخرة و الاولى»

أى فى فعله و إنشائه المبدعات التى هى فى الحقيقة من الآخرة و ليست من الدنيا" الأول تعالى تام الوجود" أى ليس له حالة منتظرة" فوق التمام" أى كل وجود و كمال وجود فيما سواه مترشح منه فلا يعوزه شىء من كمال أعم من الكمال الأول و الثانى أو صفة خاصة بالثانى و أما كونها فى الأول تعالى عين ذاته فهو مقتضى البرهان" أو إرادة" خلافا للكرامية القائلين بحدوث الإرادة بل جميع الصفات أو داع خلافا للمعتزلة القائلين بأن الداعى على الإيجاد إيصال النفع على العباد و ليس عندهم واجب الوجود بالذات غاية الغايات كما برهن عليه الحكماء قوله (ص 137، س 9): «فلا يعتريه تغير و لا تأثر و انفعال من غيره»

و لو كان ذلک الغير حيثية انضمامية من الفاعلية الزائدة الحادثة و أما الانفعال عن الغير المنفصل فهو أيضا يلزم لأن العرضى الحادث لا يمكن أن يعلل بذاته القديمة أو تعقل زائد للفعل من الصورة المرتسمة أو تعقل الأصلح كما يقوله المعتزلة فى باب مرجح الحديث[1141] أو لا تعقل لغرض زائد و إلا لم يكن مختارا حقيقيا كما فى المختار- الإمكانى حيث إنه مسخر مقهور للتصديق بفائدة الفعل" و لو كان فى وجوده" هكذا فى كثير من النسخ و الصواب فى وجوده من داع زائد أو وقت كما قال الكعبى اختص

الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله أو مادة أو آلة لو استدعى فعله الكلى مادة و آلة بالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون أولا من كل وجه أى و لو من جهة الفاعلية و الحال أنه تعالى كما أنه أول بالذات أول من جميع

1141 (1)- اى الحادث و قد اختلفوا فى مرجح الحدوث و اتم الاقول مختار العرفا:« و للناس فى ما يعشقون مذاهب»

الجهات إذ لا جهة فی ذاته سوی صریح ذاته و لما کانت حقیقة فاعلیته ذاته إذ مبدأ صفاته الإضافیة ذاته لزم تأخر ذاته عن الغیر تعالی عن ذلک.

إن قلت: لا یلزم تأخر فاعلیته عن الغیر إذ لا علة للداعی أو الوقت أو المادة أو- الآلة سوی ذاته لأدلة التوحید.

قلت: المفروض أنه لا فاعلیة له تعالی بلا داع أو وقت أو نحوهما ففی فاعلیته للداعی یلزم داع آخر و للوقت وقت آخر و هکذا فیلزم إما التسلسل و إما وجود شیء مقدم علی فاعلیة.

قوله (ص 138، س 2): «لان کل رتبة غیر رتبته فهو دون رتبته»

لأنه لما کان تاما و فوق التمام و لا مساوی له فضلا عن الأکمل منه فلا محالة لو تغیر فرضا لکان تغیر إلی الأدنی من الکمالات الإمکانیة المعلولة بل المعلولة لمعلوله.

قوله (ص 138، س 3): «طبعا»

هذا القید لإخراج الخلع و اللبس للهیولی فی الانقلابات العنصریة قسرا فإن التغیرات فی العالم لا یخرج من قسمین، إما بطریق الخلع و اللبس کخلع الصورة الهوائیة عن الهیولی و لبس الصورة المائیة و خلع البیاض عن القرطاس[1142] و لبس السواد و إما بطریق

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‌2، ص: 579

الاستکمال کصیرورة الجماد نامیا و النامی حیوانا و الحیوان إنسانا حیث إن المادة حصل لها من الکمال ما حصلته قبل مع شیء زائد.[1143] قوله (ص 138، س 3): «و لما سبق ان کل متحرک بل کل متغیر .....»

بل کل متغیر لکن عبر به لأن الکون و الفساد اللذین عند القوم من أقسام التغیر لا التحرک لکونهما دفعیین عندهم و عنده (قدس سره) بنحو التدریج و الحرکة الجوهریة[1144].

قوله (ص 138، س 4): «فهو ذو ماهیة لاقل»

1142 (1)- لان الخلع واللبس تکونان فی الجوهر و العرض و لا یختصمان بالعرض او الجوهر فقط

1143 (1)- لان فی الاستکمال علی طریقة صدر المتالهین لبس ثم لبس لاخلع و بناءا عل طریقة الشیخ و اتباعه و اترابه خلع و لبس و القول بالکون و الفساد باطل و الشیخ قائل بالخلع و اللبس حتی فی الاستکمالات الطولیة

1144 (2)- بناءا علی طریقة القوم حصول هذه التغیرات فی الصور الطولیة و العرضیة لیس تدریجیا بل دفعی و اعلم ان هیهنا بحث ذکره المصنف فی الاسفار و تعلیقاته علی الحکمة الاشراق

لأن کل ذی مادة فهو ذو ماهیة و لا عکس فالملحق بشیء إن لم یکن فی مرتبة من مراتب وجوده بل کان فیها استعداده کان ذلک الشیء ذا مادة حاملة لاستعداده أیضا لأن القوة التی فی الخارج و الخلو الذی فی حاق الواقع الذی هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعی هو المادة و إن لم یکن فی المرتبة من الواقع التی هی شیئیة الماهیة فقط کان ذا ماهیة فقط لأن القوة التی هی الإمکان الذاتی و الخلو الذی فی مرتبة الماهیة من حیث هی یکفیهما القابل التعملی العقلی و لکن الأول تعالی لما کان صرف الوجود الذی لا أتم منه و هو حاق الواقع و عین الأعیان و متن نفس الأمر فلو کان فیه خلو و کان قوة واقعیة و استعدادا عینیا لکونه فی الموضوع الواقعی العینی و حامل الاستعداد هو المادة کان ذا مادة و المادة لا تحصل لها إلا بالصورة لمکان التلازم بینهما فکان جسما" تعالی عن ذلک علوا کبیرا.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 580

[الإشراق الثانی فی الإشارة إلی أن صفات الأشیاء من لوازم صفاته تعالی بل مستغرقة فیها]

قوله (ص 138، س 6): «فی الاشارة الی ان صفات الله تعالی ....»

إن قلت: هذا المشهد فی أفعاله تعالی و قد فرغ عن الکلام فی معرفة ذاته و صفاته و ما یتعلق بهما مما هو مذکور فی المشهد الأول فأیة مناسبة لهذه الإشارة بهذا المقام؟

قلت: مناسبتها من حیث إنها مبادیء الفعل فإن الفعل الاختیاری هو الذی- یکون مسبوقا بمبادیء أربعة هی العلم و المشیة و الإرادة و القدرة سیما أنه بصدد إثبات أنه تام الفاعلیة و غنیتها عما سواه و أنه دائم الفیض[١١٤٥] غیر منقطع الجود أزلا و أبدا و لا شک أن قدم الصفات بل عینیتها للذات یثبت هذا و لا سیما أن علمه فعلی و مشیته و إرادته نافذتان و قدرته أحدیة التعلق و خصوصا أن إحدی مراتب علمه الحقائق المتأصلة التی هی أرباب الأنواع و أنها فی شیئیة المعلوم أقوی من نفسها فإنها بوجه أفعال الله إلا بداعیة لکونها عقولا فعالة تؤدی و تسوق إلی الأظلال فتدوم الإجادة و الإفضال.

قوله (ص 138، س 10): «قد خرج فیه من القوة الی الفعل ....»

الأولی یجب أن یکون جمیع کمالاته بالفعل و یمکن أن یقرأ بالبناء للمفعول من باب التفعیل أی یعتقد فیه تعالی أن صفاته من باب الفعل المحض لا شوب قوة فیها فالمعنی أخرجت بحسب الاجتهاد العقلی من اعتقاد شوب القوة فیها إلی اعتقاد الفعلیة المحضة فیها أو القوة بمعنی الشدة کما وقع فی کلام المعلم الأول أی من الجمع إلی الفرق و من الإجمال إلی التفصیل و من الأحدیة إلی الواحدیة أو إلی الظهور فی المظاهر

1145 (1)- و کلما له مدخلیة فی فاعلیته تعالی یکون عین ذاته فتکون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد علی ذاته

كما يقول: إن صفاته كل الصفات فعلى قراءة التفعيل ضمير غيره فى قوله:" لا جهة فيه غيره" راجع إلى الفعل و على الثانى إلى وجوده أو إنه اسم أى غير هو لأنه قد يكتب بدائرتين

إشارة إلى صفتى الجمال و الجلال و قد يكتب بدائرة واحدة إشارة إلى اتحادهما و عينيتهما لذاته تعالى و لهذا يمكن أن يكون اسما فى قوله تعالى" سَنُرِيهِمْ آياتِنا[1146] فِي- الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ".

قوله (ص 138، س 12): «و قد مر ان وجوده كل الوجود .....»

قد مر فى الحاشية ما يتعلق بالمقام فتذكر و أما أن صفاته كل الصفات فعلمه كل العلوم كما قال تعالى:" وَ لا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما[1147] شاءَ" و مشيته كل المشيات كما قال تعالى" وَ ما تَشاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ[1148]*" و قدرته كل القدر" إِنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[1149]*" و هكذا.

قوله (ص 138، س 13): «و ما هذا شأنه يكون كل شئ»

أى وجودا من حيث الظهور و أما الأشياء من حيث الحدود و الفقدانات فأعدام و من حيث شيئية الماهية فهى دون الظهور كما أنها دون الوجود.

قوله (ص 139، س 3): «و من استصعب»

فإن صورة الشمس مثلا التى هى علمنا لا يحكى عن القمر و الشجر و الحجر فضلا عن الكل فكيف يكون علم الله البسيط الواحد الذى هو عين ذاته كاشفا عن ذاته كاشفا الأقدس و عن غيره حاكيا عن كل شىء؟

و الجواب أن علمه وجوده البسيط المبسوط و وحدته وحدة حقة حقيقية لا عددية محدودة كوحدة الشمس و القمر فوجوده الصرف الحقيقى حاضر ذاته لذاته فهو علم بذاته و بما عدا ذاته لانطواء كل وجود فى وجوده و كل ماهية تحت أسمائه

[1146] (1)- س 2 ى 98

[1147] (2)- س 42، ى 48

[1148] (3)- س 42، ى 26

[1149] (4)- س 25، ى 38

و صفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيلية فإنه علم واحد و صورة علمية واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل و عقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول و العقل البسيط كل المعقولات و هو وجود و لا ماهية له إلا- أن مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخرة فى الوجود عنه.[1150] قوله (ص 139، س 10): «العلم هناك فى شيئية المعلوم اقوى من المعلوم[1151] فى شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا أيضا أقوى لأن الأشياء بأنفسها تحصل فى الذهن فما هيئتها محفوظة فى الموطنين فالعلم بالشمس شمس أخرى و بالقمر قمر و بالحجر حجر و وجودها فى الذهن وجود نورى بسيط و إن كان وجودها الخيالى و وجودها العقلى بعلاوة هذا مجرد محيط بكل أفراده بخلاف وجودها فى عالم الطبيعة فإنه ظلمانى ميت مجهول دائر زائل فإذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعلم هناك فإنه النحو الأعلى من- المعلوم و شيئية الشيء بتمامه و الوجود هناك أنور و أبسط و أشد تجردا بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الأمر على ظهورها العلمى الأولى فإنه ما هى عليه حقا و حقيقة.[1152]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 583

قوله (ص 139، س 11، 22): «فوق الشى[1153] و يزيد»

و الأظهر هو الشيء بدل فوق الشيء.

[الإشراق الثالث فى أن أول فيضه أمر وحدانى]

قوله: «قال الله تعالى: وَ ما أَمْرُنا إِلَّا[1154] واحِدَةٌ»

أى ما أمرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة إلا كلمة واحدة" فإن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" أو ما عالم أمرنا إلا كلمة واحدة على ما هو مذهب المصنف (قدس سره) أن جميع العقول كشيء واحد ذى مراتب و عالم الأمر كلام الله و مثله النفس- الناطقة الكاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من اللطائف السبع أو ما أمرنا الذى

1150 (1)- لان تركب الوجود مع الماهية تركيب عينى اتحادى و التاخر و العروض انما يكونان فى الدهن و التعمل العقلى

1151 (2)- لان الوجود الذى علم بالاشياء الخارجية و علة لتحققها اقوى من المعلول المفاض و المعلول الموجود فى العلة بوجود جمعى كان اتم و اقوى و انفذ من الوجود الفرقى الخاصى للمعلول و اما نفس المفهوم الحاصل للعلة او نفس المفهوم الذى يحصل فى الدهن من الاشياء وجود تبعى و ليس وجود المعلول فى العلة من هذا القبيل

1152 (3)- و اهل الحق ذهبوا الى آن حقيقة كل شيء عبارة عن تعينه فى علم الحق و مرتبة الواحدية لا الاحدية- الذاتية التى تفنى فيه جميع التعينات وكافة الانيات

1153 (1)- س 4، ى 5 و 6

1154 (2)- و المراد بالامر هنا ليس الامر التشريعى لان الامر التشريعى كنهيه متعدد كالامر بالصلوة و الصوم و الحج و ساير العبادات فالامر هو الامر التكوينى و ما هو من صقعه تعالى واحد بالوحدة الاطلاقية و هو الوجودقوله- المنبسط على الماهيات

هو الوجود المنبسط الذى لا تكثر فيه إلا بتكثر الماهيات إلا واحدة و هو كلمة كن التى بها الماهيات يكون و إنما كلامه سبحانه فعله كما فى خطبة نهج البلاغة.

[الإشراق الرابع فى كيفية توسط الفيض الأول لسائر الموجودات]

قوله (ص 139، س 15): «لو صدر عن كل عقل عقل»

أى لو صدر عن الواحد المحض واحد محض لما وصلت النوبة إلى الجسم لكونه مركبا و كثيرا من حيث التركب من الهيولى و الصورة و تركب الجسمية من الأجزاء الغير المتناهية و لو صدر عنه الكثير بالذات الخارجى لكان فى ذات الحق كثيرة بالذات فلا بد أن يكون وحدة فيئية أنزل من وحدته ذاته[١١٥٥] بأن يكون واحدا بالذات كثيرا بالعرض لأن الماهية و الإمكان و نحوهما مجعولة بالعرض.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 584

قوله (ص 140، س 10): «فبجهة وجود ذاته»

لما صدر عن العقل الأول ثلاثة أشياء و لزم أن يكون فيها جهات ثلاث و إن شئت سم تلك الجهات: بالوجوب و الوجود و الإمكان و إن شئت سم: بالنور و الظل و الظلمة. و إن شئت سم: بتعقل المبدإ و تعقل ذاته النورية أى وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية أى ماهية الإمكانية فبجهة الوجوب أو النور أو تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثانى و بجهة الوجود أو الظل أو تعقل ذاته النورية صدر منه نفس الفلك- الأقصى و بجهة الإمكان أو الظلمة أو تعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الأقصى الأشرف بالأشرف و الأخس باللأخس كمن تصور فى نفسه كمالا و حصل منه فى وجهه نضارة و بشاشة أو تصور فى نفسه نقصا و عيبا و حصل منه فى وجهه انقباض[١١٥٦] و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبد الله الأنصارى (قدس سره) بالفارسية:

" الهى چون در تو نگرم پادشاهم تاج بر سر، و چون در خود نگرم خاكم و از خاك كمتر".

قوله (ص 140، س 11): «و من جهة ماهيته ....»

إنما لم يضف إليه المعقولة و نحوه هاهنا إشارة إلى أنه لا تفاوت بين جعل- الجهالات التعقلات و المشاهدات أو نفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولية و إن كان الأولى جهل الجهات علوما لكون

1155 (3)- اى الوحدة الظلية التى تحكى عن ذاته و هو كظل تابع للذات

1156 (1)- بشاشة العقل و ابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط و انقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكى و ان شئت قلت: ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم و الله هو المنزه عن صفات الاجسام

العلم مبدأ الفيض سيما العلم الفعلى الوجوبى و اعتراض الفخر الرازى على الحكماء ب: أن الإمكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلک منسوب إليه تعالى بالذات إشارة إلى دفع بعض الأوهام العامية من أن إسناد هذه

خطاء إذ ليس مرادهم أن الإمكان أو الماهية نفسهما مصدر بل وجود العقل مكتسبا كسوة الإمكان أو كسوة الماهية الإمكانية مصدر لجسم الفلک كما أن وجوده مضافا إلى الواجب بالذات مصدر للعقل الثانى و قد أشار (قدس سره) إليه بقوله: صدر منه و الكل منسوب إليه تعالى بالذات إشارة إلى دفع بعض الأوهام العامية من أن إسناد هذه الأشياء إلى العقل تفويض و مناف لعموم قدرة الله تعالى و بيان الدفع أن الإسناد إلى العقل مثلا لا ينافى الإسناد إلى الله لأن العقل يد الله و كلمة الله على أن إسناد العقل إلى- الله إسناد الكل إلى الله لأن العقل كل ما دونه من الوجودات و الفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا- الواحد أيضا و أيضا عنه دفع آخر و هو أن- المراد بهذا الواحد الصادر الوجود المنبسط الصادر عن الوجوب و هو واحد بالوحدة الحقة الحقيقية فلا يشذ عن ساحة حضور صدوره وجود و الماهيات الاعتبارية صادرة ثانيا و بالعرض و هذا فى النظام الجملى و أما فى النظام التفصيلى فبالترتيب الذى ذكروه شكر الله سعيهم و لعله (قدس سره) لهذه الإشارة و للإشارة السابقة إلى دفع الاعتراض الفخر الرازى و أن الكثرة فى العقل و لحوق الماهية به بالعرض عبر بالمنهج العرشى

[الإشراق الخامس فى عدد الملائكة العقلية]

قوله (ص 140، س 17): «قال الله تعالى: وَ أَوْحى‌ فِی كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها»

أى نفسها العقلية التى هى من عالم الأمر و الموحى إليه هو السماء الطبيعى و الوحى لغة السرعة.

قوله (ص 141، س 2): «الى غايات عقلية .....»

أى العقول العرضية من الطبقة المتكافئة و هى أرباب الأنواع فإن الموجودات الطبيعية تتحرک جوهرا حتى تشتد و تتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعة بعد

بلوغ آجالها إلى صورتها المثالية و معناها و نفوسها إلى أرباب أنواعها إن قلت فى كون الحركة طبيعية مع استنادها إلى أشواق و إرادات تهافت لأنها تكون حينئذ إرادية.

قلت المراد بالطبيعة هو الجوهرية و إن أريد ظاهرها أيضا لا بأس به لأن الفاعل المباشر للحركة فى جميع الحركات هو الطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم- الأول أن حركة الفلك طبيعية.

قوله (ص 141، س 6، 7): «فيكون الجواهر المفارقة ....»

أى أرباب أنواع البسائط و المواليد العنصرية على عدد المحركات و الحركات الكلية الحادثة المنقطعة فى كل نوع نوع و أما الدائمة فى الفلكيات فبيانها على الخصوص فى قوله ثم إنه قد ظهر (إلى آخره).

قوله (ص 141، س 8): «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

على قول المعلم الأول" و أما على إرصاد الفاضل بطلميوس فهى أربعة و عشرون.

قوله: «هى صور هذه الحركات» المراد بالصورة فى الموضعين ما به الشىء بالفعل و المراد أنها ينبوع هذه الحركات و الأشواق.

قوله (ص 141، س 13): «فجنود اللّه كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر فى هذا الإشراق و المراد بالجنود فى الآية أعم من- المبادىء المفارقة و المبادىء المفارقة و المبادىء البرزخية كما مر أن عدد المحركات كعدد المتحركات و كما أن المبادىء الغير المفارقة و الملائكة المدبرات أمرا لها كثرة وافرة لا تعد كذلك المبادىء المفارقة العقلية و الملائكة الصافات صفا و السابقات

سبقا لا تحصى فإن الأنوار الأسفهبدية الكاملة بعد مفارقة النواسيت يلحق بالقوى.

و يزداد عدد القديسين إلى غير النهاية كما قال الشيخ الإشراقى (قدس سره).

[الإشراق السادس فى تنزيهه تعالى من مذاهب الجهال]

قوله (ص 142، س 6): «و منهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات ....»

و كان الوجوب الذاتى و الدوام الزمانى عند هؤلاء و عند القائلين السابقين من الطباعية و الصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمغالطة من باب اشتباه العام و الخاص أو من باب سوء التأليف و الاستنتاج عن موجبتين فى الشكل- الثانى هكذا الفلک أو المادة بأقسامها أو الزمان و نحوه دائم و الإله هو الدائم فالفلک هو مثلا الإله و من تفوه من هؤلاء بأن المادة هى المبدأ فهو أقرب إلى التأويل بأن يراد بالمبدإ المبدأ القابلى و هو أول السلسلة الصعودية.

قوله (ص 142، س 11): «و هم الحرنانيون»

و هم منسوبون إلى" حرنان" بالحاء و الراء المهملتين و النون رئيسهم و هم- التخميسيون القائلون بقدماء خمسة و مرادهم بالخلإ هو المكان كما أن المجوس ثنويون و النصارى تثليثيون و بعضهم عبروا عن ثلاثة أقانيم بأقنوم الوجود و أقنوم العلم و أقنوم الحياة و كلامهم أقرب إلى التأويل و إن جعلوا التثليث باعتبار- المفهوم العنوانى لا الحيثيات المختلفة للوجود و العلم و الحياة كانوا موحدين و هؤلاء الفرق الثلاث مشركون" أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ" و الضمير فى أنها خمسة إلى الآلهة المستفادة من المقام لا إلى الإله لمكان الهيولى و غيرها و لا إلى المادة مثل السوابق لهذا أيضا.

قوله (ص 142، س 14): «و هؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول»

أى كل هؤلاء الفرق المعدود يعدون أنفسهم من أرباب المعقول حاشاهم عن

نسبة هؤلاء إليهم كما أن أهل الجاهلية الثانية يعدون أنفسهم من أهل الكلام و الملبين و حاشا الملة البيضاء عنهم.

قوله (ص 143، س 1): «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالأصلح و أن الأصلح بحال العالم أن يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلک منه و هذا هو المخصص لحدوثه و العاقل يعلم أن أية مصلحة تفوت لو كان- العالم مستنيرا أضعافا مضاعفة بنور الوجود الذى هو خير محض و أية مصلحة فى العدم الذى هو شر محض.

قوله (ص 143، س 13): «ما تخيله فى و همه ....»

لعلک تتوهم أن الصواب أن یقال ما توهمه أو تصوره فی وهمه لأن الوهم یدرک المعانی لا الصور المتخیلة و لیس کذلک لأن المراد بالتخیل فی الوهم ما هو فعل- المتخیلة من ترکیب المعنی بالمعنی کترکیب الإلهیة بالحق بالمعنی الذی استحسن وهمه و من المقررات أن القوة المتصرفة إذا استعملها الوهم یسمی متخیلة کما إذا- استعملها العقل تسمی متفکرة و المراد بالتصور فی الخیال مثل تصویر الخیال نور- السماوات و الأرض بصورة نور الشمس و إحاطته بصورة الامتداد الکمی.

قوله (ص 143، س 13): «بنور هدایته»

أی بنور مستعار من الله یکتحل به عقولهم فیرونه بعینه اتقوا فراسة المؤمن فإنه ینظر بنور الله و اعرفوا الله بالله.

قوله (ص 144، س 3): «ما تصوروه»

و المراد بالتصور تعریف الإله بأنه الکامل المطلق و تصدیقهم بأن غیر الله هو

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 589

الله أنما هو لأن الکمال عند کل طائفة شیء فکل واحد من الناس یخضعون عند الکامل المطلق و یعشقونه و یمجدونه و هذا فطرة الله التی فطر الناس علیها.

قوله (ص 144، س 6): «الا ان کفرهم لاجل تصدیقهم»

و قد قال علی علیه السلام:" أول الدین معرفة الله و کمال المعرفة التصدیق به" و الأولی أن یقال کفرهم لأجل حصرهم و تقیدهم الحقیقة:

"جمالک فی کل الحقائق سائر و لیس له إلا جلالک ساتر"

و أیضا جمیعهم مسلمون لأنهم یدرکونه و کفرهم لأجل عدم استشعارهم باستشعارهم و إن المستشعر به ما ذا کما قیل:

اگر مؤمن بدانستی که بت چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

قوله (ص 144، س 12): «لان امره ماض»

المؤتمر بهذا الأمر الماهية فی الكل و المادة فی البعض و الأمر الوجودی الذی هو كلمة كن إذ تعلق بماهية قبلته و الصورة التی إذا تعلقت بمادة انقادت لها فإذا قال الحق لماهية الألف اقبلی الوجود الاستقامی قبلت و لماهية الدال اقبلی الوجود الاعوجاجی قبلت و لمادة الورد اقبلی الوجود اللطيف العطری قبلت و لمادة الشوک اقبلی الوجود الشوكی قبلت و هكذا فی الماهيات و المواد الأخر ففی الكل لا سبيل إلا الطاعة لا تستطيع تمردا و لا خلافا لأنه أمره الذی بلا واسطة بخلاف الأمر التشريعی لأنه أمره الذی بواسطة مظهره الأعظم و هو لسان الله تعالى و هذا كما أن النفس الناطقة أمرها لقواها الذی بلا واسطة من جارحة أو غيرها ماض على تلک القوى و أما أمرها الذی بواسطة اللسان و غيره ففيه يتطرق الطاعة و المعصية.

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية (مقدمه عربی)، ج2، ص: 590

[الإشراق السابع فی محبته لعباده]

قوله (ص 145، س 3): «اعلم ان الاول تعالى اشد سار و مسرور و مبهج و مبتهج بذاته»

اعلم أن محبة الذات للذات و للآثار باعتبار الذات تعبر بعبارات مختلفة كالسرور و الابتهاج و الرضا و الإرادة و العشق و الاغتباط و نحوها و التوقيف الشرعی إن منع كونها أو كون المشتقات منها أسماء الله تعالى لم يمنع الإسناد و التوصيف كما أنه منع من اسمية الخاتم و الطابع مثلا لا الإسناد و التوصيف كقوله خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ و طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ و بين أهل الشرع خلاف فی إطلاق لفظ العشق عليه و الحق جوازه لقوله تعالى فی الحديث القدسی" من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلى ديته و من علی- ديته فأنا ديته" فهذا الحديث يفيد جواز إطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل أو بالبناء للمفعول و قد رواه جم غفير من المعتبرين من العامة و الخاصة حتى كثير من أهل الحديث كصاحب المجلی ابن جمهور[1157] و المحقق البهائی[1158] و العلامة محسن الفيض[1159] (قدس سره) و غير هؤلاء و السر فی عدم تداول العشق على لسان الشرع كتداوله على السنة الطريقة أن النبی من حيث إنه نبی مؤدب الناس بالآداب الشرعية و منظم عالم

[1157] (1)- صاحب المجلی فی المجلی الطبعة الحجرية 1316 ه ق ص 28

[1158] (2)- الكشكول لشيخنا البهائی قده خ 2 ط 1381 ه ق ص 250

[1159] (3)- و به قال العلامة الكاشانی فی كتبه كالوافی و العلم اليقين و الحقايق

الکثرة و العشق مخرب لها ناقض تارک إیاها فلم یتکلم به کما لم یتکلم بما هو نبی من مقام الوحدة إلا من حیث هو ولی کقوله" لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل" و هکذا الشعر فإنه من ملائمات العشق و ما ینبغی له.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‏2، ص: 591

قوله (ص 145، س 4): «اجل مدرک ....»

أما أنه أجل مدرک فلأن العقل الإنسانی أعلی مدرک الإنسانی و الله تعالی مبدأ العقل الکلی الذی فوقه فکیف المدارک الأخری و أما أنه أبهی مدرک فلأنه أجمل من کل جمیل و أجل من کل جلیل و کل جمال و جلال ظل جماله و جلاله و أما أن إدراکه أشد إدراک فلأن له تعالی من الحضوری و الحصولی الحضوری و من الفعلی و الانفعالی الفعلی و من التفصیلی و الإجمالی التفصیلی و من الاکتناهی و الوجهی الاکتناهی و أتمیة واحد من الثلاثة یکفی فی أتمیة الابتهاج و العشق فکیف و قد اجتمعت فیه تعالی.

قوله (ص 146، س 3): «سعادة العشاق المشتاقین ....»

العشق أعم من الشوق إذ فی الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و کل شائق عاشق و لا عکس فالنفوس الفلکیة لجواز الفقدان علیها لکونها ناقصات مستکفیات عاشقات شائقات بخلاف العقول لکونها تامات لا یجوز علیها إلا الوجدان فهی عاشقات خاصة فأول عشاقه ذاته الأقدس کما قال فالأول أجل مغتبط بذاته و بعده المراتب الأخر علی ما ذکره (قدس سره).

قوله (ص 146، س 7): «و هو ایسر غرض و اسهل عرض»

تعریض بالقوم بأن تحصیل الأوضاع للأجسام الفلکیة و الشوارق لنفوسها غایة سهلة بل لا بد لها من الاستکمال ذاتا و جوهرا بالحرکة الجوهریة و فی کل صفاتها بتجدد الأمثال کما فی الصفتین اللتین قالوا بالاستکمال فیهما فی الأزمنة الغیر- المتناهیة و کیفیة وصول الأفلاک إلی الغایات تتم بالحرکة الجوهریة و التبدل- الذاتی فکل فلک له أفراد متصلة و لکل منها قبض و تسلیم لله الواحد القهار فی

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‏2، ص: 592

وقت شيئا فشيئا و ذلك قوله:" كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ"[1160] ففى كل حين ابتداء و إعادة و إيجاد و إيصال و وصول لكل منها إلى الغاية بحيث لا يبقى منه أثر و خبر و أما- الوصول إلى الغاية بنحو الإنسان حيث إنه يترك البدن و استعمال آلاته عند كماله و تحول النفس إلى عالم المعنى فهو غير متأت لها.

نه فلک راست مسلم نه ملک را حاصل آنچه در سر سویدای بنی آدم از اوست

فكما أنه لا يمكن للملائكة المقربين العروج اليونسى[1161] و لا يتيسر لهم مظهرية الأسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى الفلك الغاية التى للإنسان الكامل مع أنه يلزم انقطاع الفيض لأن الفلك بحركته رابط الحوادث الكونية إلى القديم و لولاه لما تكون متكون و أما الوصول إلى الغاية بأن يصير نفسه مفارقة عن بدنه و لا ينقطع الفيض بأن يتصل نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كاملة من عالم العناصر و ترفض البدن و تتصل بالأفلاک و تحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو تناسخ باطل.[1162] و اعلم أن قيام القيامة و الطامة الكبرى و بعبارة أخرى وصول كلية العالم إلى الغايات حتى تبلغ إلى غاية الغايات طولى لا عرضى فإن جميع الصور فى الحركة حتى تصير مشتدة و اشتدادها أن تستغنى عن المحال و تتحول إلى عالم المثال و تصير كنقوش قائمات بذواتها لا بالألواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعانى و جميع

النفوس فى الحركة حتى تصير مشتدة و اشتدادها أن تستغنى عن استعمال القوى و المواد و تصير عقولا[1163] فالنفوس الناطقة القدسية تصير عقلا فعالا و روحا قدسيا و النفوس الحيوانية تصير عقولا متكافئة فى الطبقة

[1160] -(1)

قرب حق از قید هستی رستن است نی ببالا و به پائین رفتن است

[1161] (2)- و اعلم ان معراج يونسى ع كان فى الماء ومعراج النبى فى السماء

[1162] (3)- و اعلم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالاته فنائه فى الاحديه الذاتيه بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هو الاحدية الذاتية و بوجوده تحصل القيامة الكبرى و بفنائه و صقعه يتحقق الطامة العظمى

[1163] (1)- ولكن عقولا لا حقه

العرضية فتستهلک فيها و هی محشورة إلی الله[١١٦٤] و أما النفوس الفلکية فعلمت کيفية وصولها إلی الغايات و يوم القيامة يوم نسبته إلی کل الأوقات بل إلی الدهر الذی هو وعاء المجردات کنسبة اليوم- الزمانی إلی ساعاته و دقائقه فی الشاملية و المشمولية بل نسبة الأوعية إلی هذا- الوعاء نسبة ذوات الأوعية إلی الحق المحيط تعالی شأنه و جعل وعاء الوصول إلی الغاية من الأوعية الزمانية للموجودات التی فی السلسلة العرضية الزمانية من الأوهام- العامية فطلب الغاية الأخيرة متوجها إلی غابر الأزمان کطلب مبدإ المبادیء ملتفتا لفت مواضی الأحيان فکما أن الحق المنزه جلت عظمته فی مرتبة أحديته و واحديته لتماميته و إحاطته و تجرده عن الماهية فضلا عن المتعلق فضلا عن المادة لا يسعه- الزمان کذلک فی مرتبة قهاريته و ظهوره بوحدته فی آخريته.[١١٦٥] إن قلت: کيف دثور کل العام و خراب جميع الدنيا القائل به الحکماء و الأنبياء. قلت: الوصول إلی الغايات بنحو التحول و معلوم أن عند التحول فناء المتحول منه فی المتحول إليه و إلا لم يبلغ الغاية أ لا تری أنه عند صيرورة النامی حيوانا و الحيوان إنسانا و العقل بالقوة عقلا بالفعل لم يبق من السوابق اسم و رسم فعند العقل بالفعل

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی)، ج‌2، ص: 594

[١١٦٦]

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی) ؛ ج‌2 ؛ ص594

لم يبق عقل بالقوة فهکذا فی الإنسان الکبير و مع ذلک لا فعلية و کمال فی مرتبة سابقة إلا و فی اللاحقة فکل ما تری فی الکل الأفرادی أجره فی الکل المجموعی فاقرأ و ارقأ" ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ".

إن قلت: کيف وصول الأبدان إلی عالم العقل و تحولها إليه و لا تطرق للمواد إليه؟.

[1164] (2)- لا ببعد ان يكون محل حشر النفوس الحيوانية المجردة بالتجرد البرزخى هو العالم المثال لكل فرد مادى و ان حشرت احيانا مع العقول المتكافئة انما هو بتوسط الفرد البرزخى

[1165] (3)- لان الملاك فى المبدء و العود و الاجمال و التفصيل واحد جدا

[1166] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه‌.ق.

قلت: اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية و اشتدادها بعالم العقل فإنها كأظلال لذلک العالم و اتصال هذه فإن فعلية الصورة و تكاملها فعلية مادتها و شيئية الشىء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما أن الحركة متصلة واحدة و الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشىء واحد مميزات لا مشخصات حتى تصيره أشخاصا و هذا لا ينافى أن يبقى شىء هو نوع آخر برأسه تتحرک مرة أخرى إلى الغاية ليس بجنس للبالغ إلى الغاية بل و لا مادة له بما هى مادة له.

إن قلت: فبعد وصول الكل إلى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لأن ذلک أنما هو بالدثور الكلى.

قلت: إنک مأنوس بالبعدية الزمانية بوهمک و أخذت الكل الغير المتناهى منزلة الكل المتناهى فإن استخلصت من الوهم و الخيال و عرفت: أن ذلک البلوغ طولى و توجه إلى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعاءه و نسبة وعائه عرفت أن المتحركات و المترقيات الغير المتناهية تصل إلى الكمال فى أزمنة غير متناهية لأن وعاء كل شىء بحسبه، إن متناهيا فمتناه و إن غيره، فغيره فأين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه فكما أنک إذا قلت بالحدوث فى كلية العالم و بعديتها لمبدإ المبادىء لا بد أن تحافظ

البرهانين فتكون ذا العينين فتجتمع بين الحدوث و دوام الفيض و قدم الجود من قديم الإحسان و إلا" حفظت شيئا و غابت عنک أشياء" و ذلک يستتم بالقول بالحدوث- الدهرى الذى حققه السيد الداماد (قدس سره) و نحن قررناه فى مواضع[1167] أخرى أو بالقول بالحدوث الزمانى بمعنى التجدد و سيلان الطبائع كما حققه المصنف (قدس سره) كذلک يجب عليک أن تجمع بين الوضعين و هو الحسنة بين السيئتين بل الفوز بالحسنيين فتؤمن بدثور الدنيا بأجمعه و بلوغ العالم إلى الغاية القصوى بكلية" بكليته. خ، ل" توقن أيضا بعدم انبتات وجوده و نفاد كلماته و عدم أفول نوره فاعرف تفلح و ليعذرنى إخوانى فى مشيى على خلاف هذه التعليقة فإن هذا المطلب من أهم المطالب.

قوله (ص 147، س 1، 2): «نفوس المترددين ....»

أى الذين لم يتمكنوا فى مقام التمكين و لم يتخلصوا من التلوين فقد يتعلقون بالملاء الأعلى و قد يسقطون فى مهوى الدنيا و لم يذكر أصحاب اليمين من السعداء و هم من عشاقه فى المظاهر الجزئية كأصحاب الدنيا

[1167] (1)- حدوث دهرى معناى محصلى ندارد و حدوث عالم وجود را اثبات نمى‌كند چون وجود سرمدى حق كه علت دهر« عقول» است قديم است ناچار معلول آنهم قديم است و عالم دهر علت عالمماده است و عالم اجسام معلول دهر و لقائل ان يقول: اذا كانت العلة قديمة و العدم المعتبر فى العلة« اى عدم المعلول» قديم پس عالم دهر قديم زمانى است و همچنين معلول آن اللهم الا ان يقال بالحركة الجوهرية فى الإجسام كما قرره المصنف والماتن

إلا أن هؤلاء يطلبونه فى المظاهر- الجزئية الداثرة الفانية و أولئک يطلبونه فى المظاهر الجزئية الدائمة الباقية إذا درجهم فى النفوس المترددين لعدم تخصيص الجهة العالية بالجهة الكلية حتى يشمل الجزئية و حينئذ العلو باعتبار جنبة البقاء.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 596

[الإشراق الثامن فى أن الحياة سارية منه تعالى فى جميع الموجودات]

قوله (ص 147، س 10): «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطا كان او مركبا الاوله نفس و حيوة ....»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصية من المثل المعلقة فإنها من شئون- النفس الكلية منزلتها منها منزلة الصور الخيالية من نفسک المنطبعة و نفسية كل نفس بالصور الخيالية إذ فى مرتبة إدراک الكليات العقلية بل كل واحد من الكليات العقلية عقل و لذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلا بالملكة و عقلا بالفعل و عقلا مستفادا و على القول باتحاد المدرک و المدرک فكون كل صورة مثالية من عالم المثال الأكبر أو الأصغر نفسا واضح.

قوله (ص 147، س 11): «لا بد و ان يكون امرا عقليا ....»

و ذلک لأنه لا يمكن أن يكون الصورة فاعلا للهيولى لأن تأثير الجسم و الجسمانى بمدخلية الوضع كما قرر، و الوضع لا يتصور بالنسبة إلى الهيولى إذ لم توجد بعد و حيثما وجدت فهى غير وضعية إذ الوضع فى المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولى و أيضا ما يتصور أن تكون فاعلا مستقلا للهيولى صورة ما و هى واحدة بالعموم و الهيولى واحدة بالعدد و الفاعل لا بد و أن يكون أقوى من المنفعل فصورة ما فى- الحقيقة شرط لوجود الهيولى و فاعله الواحد بالعدد الذى هو المفارق و الصورة الجسمية متجددة بالأمثال و النوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة أو المتناقصة و الحركة لا بد فيها من أصل محفوظ و أمر ثابت و إلا لم يكن حركة بل تكونات و تفاسدات آنية فلا بد من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب[١١٦٨].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 597

[الإشراق التاسع فى لمية دخول الشر فى قضاء الإلهى]

قوله (ص 148، س 6): «فى لمية دخول الشر فى القضاء الالهى»

[1168] (1)- و اعلم انه بناءا على اتحاد امادة و الصورة وجودا فالامر فى حدوث الصور النوعية يدور على امرين و يلزم اما حدوث الصور على نحو التدريج و الحركة الذاتية و اما يلزم انعدام الحقايق ومنها الهيولى و حدوث- الكائنات من كتم العدم لانه ليس للهيولى حقيقة منحازة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان قوى جدا و ان غفل عنه الاكثرون

أى سببه الهيولى كما سيصرح فالهيولى جنة و وقاية فى باب انتساب الشر إلى الوجود كما أن الماهية جنة و وقاية له فى باب انتساب النقص إليه كالنقصية الإمكانية التى يتراءى فى العقول المفارقة المحضة و أما كيفية دخول الشر فى القضاء الإلهى فهى أنه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان أحدهما عذب و حلو و الآخر أعذب و أحلى فالأعذب أن الشر عدم كما ادعوا بداهته و العدم لا يمكن أن يكون مجعولا للقضاء بالذات لأنه وجود حق و هذا نفى و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب أفلاطون الحكيم المتأله و العذب أن الشر و إن كان وجوديا و أمكن أن يكون مجعولا بالذات للخير المحض لأن خيره غالب على ما علم فى التقسيم المشهور و الخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب إلا أنه بما هو ذو خيرات غالبة مجعول لا بما هو ذو شر مغلوب فالنار مجعولة بما هى ذات خيرات لا تعد لا بما هى محرقة لثوب مسكين و الوهم مجعول بما هو مدرك المعانى الجزئية الفاضلة الجيدة كالخوف عن الهلكة أو كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب أرسطاطاليس الحكيم.

قوله (ص 48، س 9، 10): «دون الطبايع و الاجرام»

و كذا دون الأعراض الأخرى غير الأضواء و الأنوار العرضية فيسمونها الهيئات الغاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنورية بالأنوار العرضية و الأسفهبدية الفلكية و الأنوار القاهرة الأعلين و الأدنين و مرتبة قدس نور الأنوار بهر نوره كما عند الإشراقية بل الوجود بشراشره نور و الوجوب الذاتى نور على نور.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 598

قوله (ص 148، س 12): «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

أى الصور النوعية الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع فى الأفلاك و العناصر و المراد بالأولية فى الأجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصريات و أحيازها و المراد من احتمال الوجود احتمال الأنوار الأسفهبدية و قواها و أشار إلى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. و بقوله: لتضاعف جهات الأعدام و بقوله: و بما هى فى أصلها من عالم النور.

قوله (ص 148، س 51): «و بما هى فى اصلها من عالم النور ....»

فإن وجودها و إن كان قوة الوجود و القوة بالنسبة إلى الفعلية ظلمة إلا أنها بالنسبة إلى العدم المطلق نور كما أن الظل ليس بنور بالنسبة إلى النير و شعاعه إلا أنه نور بالنسبة إلى الظلمة و فى ذاته أيضا و كذا القوة و الاستعداد فى أنفسهما وجود إذ للوجود مراتب و كلها نور لأن الوجود ظاهر بالذات و مظهر للغير و كل ظاهر بالذات و مظهر للغير نور فالوجود نور و أعلى مراتبه الوجود الذى هو فعلية محضة لا قوة تعترية و

أدناها الوجود الذى هو قوة بحتة لا فعلية فيه إلا فعلية القوة و لهذا فالهيولى نوع بسيط جنسه مضمن فى فصله و فصله مضمن فى جنسه و هذا معنى نوريته.

[الإشراق العاشر فى تعدد النشئات لكل شيء]

قوله (ص 149، س 18): «و قد مر ان الجسم من حيث هو جسم ....»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فإنه لا بد و أن يصير نوعا من الأنواع المتكافئة محتاج إلى الصورة النوعية و هى الطبيعة السارية فى كل الأجسام و ليس المراد من الحيثية الجسمية فقط أى بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من

الأنواع المرتبة فإنها فى نوعيتها المرتبة غير محتاجة إلى الصور النوعية المتكافئة لأنه إذا كانت الهيولى نوعا بسيطا فى عالمه فكيف الجسمية و الصور النوعية إنما سميت صور النوعية لأن التنوع التكافئى فى الجسمية و فى الهيولى بها و لهذا بعد تمامية الهيولى فى التحقق بالصورة الجسمية فهى محتاجة بعد إلى الصور النوعية و لكن فى- التنوع أى فى صيرورتها نوعا نوعا فى تحصلاتها الثالثية كالجسمية أو الهيولى- المجسمة فى التحصلات الثانوية لا فى التنوع الرتبى الذى ذكرناه فإن كلا منهما نوع برأسه فى السلسلة الصعودية و إن لم يكن كل من الثلاثة منفكة عن الآخرين و لكن فرق بين أن يكون الشيء مع الشيء دائما و أن يكون الشيء نفس الشيء ثم إن الفرق بين الدليل الذى ذكره هاهنا على وجود النفس أى الصورة المثالية لكل شيء و بين الدليل الذى ذكره فى الإشراق الثامن أن هاهنا استدل من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت إلا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فى الحركة بوجود أصل محفوظ.

قوله (ص 150، س 5): «و هكذا ذات الطبيعة نفس .....»

أى بما هى مأخوذة لا بشرط و أنها من صقع النفس و لا سيما الطبيعة المجبولة على طاعة النفس كما مر.

قوله: «ثمّ منا يلحق الجسم ......» أى للطبيعة أفعال ثلاثة أحدها الجسم و ثانيها الحركات الطبيعية من الأينية و الكمية و الكيفية و ثالثها ما يحصل من الحركات فى الغايات من التحيزات و الألوان و الطعوم و الروائح و الأشكال و المقادير و نحوها و المراد بالفعل ليس المعنى المصدرى بل مثل الظل إذا المعنى بالفعل هو التشأن.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 600

قوله (ص 150، س 10): «و من شأنه ان ينقطع و يتفرق ....»

فيغيب ذاته من جهة التباعد المكانى و التمادى السيلانى الزمانى و الوغول- الهيولانى لأن وجود صورته للهيولى فشأنه الذاتى هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف يكون علة لوحدته و اتصاله.

قوله (ص 150، س 14): «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ....»

هذه العبارة و سابقتها ناصة على الحركة الجوهرية و المراد من بيدها و هلاكتها لو لا النفس أن الأجرام باعتبار تفرقها المكانية و الزمانية و غيبوبتها المكانية و الزمانية فى كل جزء من الآخر متشابكة بالأعدام و البطلان و ما يتراءى فيها من ثبات ما فإنما هو من إشراق النفوس و فى النفوس بما هى نفوس من إشراق العقول و أرباب الأنواع و رب الأرباب فإذا نزعت هذه الإشراقات عنها وردت الودائع إلى أهلها و لا حظتها فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها على أن ما فى لحاظك و علمك من- الهيولى الأولى و الهيولى المجسمة و الهيولى المنوعة بالطبائع السيالة اللواتى هى نيران ذات لهب ذى ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرجت يدک لم تكن تراه له ثبات و وحدة و نورية لأن العلم مطلقا وجود نورى و هذه الأشياء وجودها العلمى أشرف من وجودها المعلومى كما أن- الوجود الواجبى و المفارقى الذى من صقعه تعالى وجوده المعلومى أشرف من وجوده العلمى الذى للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص 150، س 18): «بانها تنمو و تنبت الكلاء ....»

أى تصير مادة للنبات و كذا للحيوانات و المعادن و كما يسند الفعل إلى الفاعل قد يسند إلى القابل و إلا فمعلوم أن لا نمو و لا حس للأرض و كون النبات و الحيوان

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 601

ذوى نفس واضح أيضا.

إن قلت: هذا غير محوج إلى النفس لأن الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى.

قلت: أصل القابلية بسبب الهيولى و لكن القابلية المخصوصة و الاستعداد الخاص بحيث يترتب الآثار الخاصة من القوام و المتانة و الاستمساک و نحوها بسبب الصورة الأرضية و الصور الطبيعية مستمدة فى الوحدة و الاتصال و البقاء و نحوها من الصورة المثالية كما مر فالمستعد و إن كان هو الهيولى لكن ما به الاستعداد هو

الصورة و هذا كما أن القابل و المستعد للصورة الإنسانية هو الهيولى لكن ما به الاستعداد لهذه المستعد له فى أطوار الخلقة صور- النطفة و العلقة و المضعة و الجنين.

إن قلت: العناصر الأخرى أيضا كذلک.

قلت: لا بأس به لأنها أيضا ذوات نفوس و إثبات شيء لشيء لا يستلزم النفى عما عداه إلا أن الأرض ألزم لأنها العنصر الغالب و كالأرحام لهذه.

قوله: «فانها نبات[١١٦٩] ارض» تشبيه بالنبات.

قوله: «و انما[١١٧٠] تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم أن التمكن و الانقياد فى- الأرض للتصاوير المخصوصة و كونه ما به الاستعداد لها بسبب النفس التى هى الصورة المثالية كما أن شأن رب النوع للأرض الطاعة و الانقياد لأرباب الأنواع الأخرى و نسبة الأرباب إلى الأرباب نسبة الأصنام إلى الأصنام و هو أبدع من جهات الذل و الفقر فى السوافل من الأنوار القاهرة بالنسبة إلى العوالى كما فى قاعدة الإشراق

فالأراضى ثلاث أرض طبيعية ملكية و أرض عقلية جبروتية و كلها حية لكن الأولى بالعرض و الأخيرتين بالذات بل هنا رابعة هى اللاهوتية هى الصورة العلمية السابقة على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره).

[الإشراق الحادى عشر فى طاعة الملائكة لرب العالمين]

قوله: «و ايضا لا يعلم الحواس ....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها و لا وجود للمحسوسات بالعرض لها و النفس عالمة بها لكون ماهياتها محفوظة فى كلتا النشأتين و الوجود حقيقة واحدة لا تفاوت فيها إلا بالكمال و النقص و للنفس وحدة جمعية.

[الإشراق الثانى عشر فى وحدة عالم العقل]

قوله (ص 152، س 7): «كما ان هيولى كل فلک»

[1169] (1)- فى النسخ الاثولوجيا: فانها نبات ارضى ....
[1170] (2)- فى النسخ التى رايناها: و انما تتكون هذه ....

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز فى صرف القوة كما لا ميز فى صرف الفعلية فهيولى جميع العالم واحدة و أما على مذهب المشائين فهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى فلك آخر و كذلك للهيولى المشتركة فى العناصر و نوع كل منحصر فى شخص كما فى العقول.

قوله (ص 152، س 8، 9): «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل أن يراد بالجهات الجهات التى فى المصادر لأنفسها كجهات الشهود و الإشراق و القهر و الذل و الحب و نحوها التى هى بإزاء أرباب الأنواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب و الدرجات و الحال أنه (قدس سره) يقول به كما فى مراتب أصل الوجود كيف و هو يصرح مرارا بأن- الأولية فى العقل الأول ذاتى و الثانوية فى- الثانى و هكذا فالأولى أن يراد بها بقرينية قوله كأنها شيء واحد اختلف أفاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هى المراتب و الدرجات التى فيها و خلاصته أن العقول

تتخالف باعتبار معلولاتها كالأفلاك و الأنواع الأخرى كما أن الهيولى يختلف باعتبار مقبولاتها و لا ينافى الوحدة التى بصددها لأن المراتب تميزات لا تشخصات حتى تصير أشخاصا فتكون كالعقل بالفعل و العقل المستفاد و العقل الفعال لشخص واحد فمراتب العقول فنون و شئون ذاتية لشخص واحد كنفس شخصية لها مراتب و لطائف و التوفيق بين ما قاله (قدس سره) و بين ما قاله المشاءون من الاختلاف النوعى بينها فضلا عن الشخصى أن نظرهم فى الاختلاف النوعى إلى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة و فى الاختلاف الشخصى إلى المراتب المتمايزة و نظره (قدس سره) إلى وجودها الحقيقى و عدم المكثرات المادية و لو كان المادة بمعنى المتعلق كما فى النفوس و أن الماهيات اعتبارية و الوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك سيما الوجود المفارق المحض و إلى أنها من صقع الربوبية و أنها موجودة بوجود الواحد الأحد باقية ببقائه.

قوله (ص 152، س 12): «و ذلك قوله تعالى وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ ....»

بأن يكون الأمر فى الآية المباركة عالم الأمر أى عالم العقول سواء كانت فى- البدايات أو فى النهايات.

متحد جانهاى شيران خداست و أطلق الأمر عليها لأنها نفس كلمة الله و لم تخرج من" كلمة كن" لأن المؤتمر هناك مستهلكة فانية و أحكام الوجوب مفنية و لو حمل الأمر على الوجود المنبسط على كل بحسبه و الماء السائل فى الأودية بقدرها كان شاهدا أيضا لما علمت من استهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها إلا أمر الله و مشيئة الله سيما على قول الشيخ- الإشراقى و المصنف (قدس سره) إنه لا ماهية للعقول.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 604

[الإشراق الثالث عشر فى أن العقل كل الأشياء]

قوله (ص 153، س 2): «فتحدس من هذا ....»

ليس هذا تنظيرا للمقام بل موصلا إلى نفس المطلوب فإن الفصل الأخير هو الناطق و معناه المدرك للكليات و الإدراك لها فى أول الأمر بالقوة كما فى حد العقل بالقوة و الهيولانى و فى مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل و فى مقام إدراك العقل الفعال إدراكه عند الاتحاد به و الفناء فيه فالفصل الأخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الأنواع و فعليتها.

قوله: «و من كل علّة عالية» أى الفاعل الإلهى لا الطبيعى و السنخية معتبرة بين العلة و المعلول و معطى الشىء ليس فاقدا له و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا.

قوله: «و من ان حركة الطبيعيّة ....» و إن هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيوانا و صيرورة الحيوان إنسانا و صيرورة الصبى رجلا بحيث إن فيها وجدانا ثم وجدانا و هكذا و ليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع و اللبس حيث إن فيها وجدانا و فقدانا.

قوله: «لان فيه جميع صفات الاشياء» أى ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقائقها فإن المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى إما عين ذات الموضوع أو جزؤه أو عارضه و يمكن أن يراد بصفات الأشياء حياتها و علمها و قدرتها و إرادتها و غيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم و هكذا و الأول أنسب بقوله كل الأشياء.

قوله: «و ليس فيه صفة الا هى تفعل شيئا» يعنى أن هذه الصفات جهات فاعلية فيما دونه و هذه الفقرة إشارة إلى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما أن الأولى إشارة إلى مقام الكثرة فى الوحدة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 605

قوله: «كيف العقل و كيف لا نرضى» تلميح إلى قوله: أرضيا. حيث إنه وحدته عددية و وحدة العقل وحدة حقة ظلية للوحدة الحقة الحقيقية.

قوله: «ان يكون واحدا» أى فى أن يكون العقل واحدا ... حذف حرف الجر عن كلمة أن قياس مطرد.

قوله: «وای الامثال ....» کلمهٔ أی استفهامیهٔ یسأل عن نفسه تعیین الأمثال العقلیهٔ و یجیب بأن مرادنا الکلیات العقلیهٔ کالصورهٔ الکلیهٔ النباتیهٔ و الحیوانیهٔ و نحوهما فإن کل کلی عقلی له وحدهٔ جمعیهٔ ینسحب رداء شموله کل جزئیاته و یسع وجوده بوحدته جمیع وجودات رقائقه فإنک إن وجدت هذه أی صرت واجدا فاحصا عنها هل کل کلی منها واحد أم لیس بواحد علمت أن کل واحد منها واحد وحدهٔ جمعیهٔ و أنه شیء یوازی بوحدته أشیاء کثیرهٔ مختلفهٔ من نوعه فکلمهٔ باقی بأشیاء للبدلیهٔ و أما الکلمهٔ التی فی الهیولی أی الکلمهٔ التکوینیهٔ من القوی الحیوانیهٔ و النامیهٔ فی- الهیولی فهی واحدهٔ وحدهٔ عددیهٔ فإنها مختلفهٔ الذات لذوات أخری لعدم جامعیتها و فی بعض النسخ مختلفهٔ الصفات و المراد بالصفات ما مر من الأوصاف العنوانیهٔ التی عین الذوات.

قوله (ص 154، س 6): «الروح ملک من ملائکهٔ اللّه له سبعون الف وجه»

بیان للکثرهٔ فإن العقل الکلی بسیط الحقیقهٔ بعد مرتبهٔ الحق سبحانه هو کل الأشیاء فانظر إلی کثرهٔ أنواع الثوابت و السیارات و العناصر البسیطهٔ و المرکبات و طبائعها و نفوسها و إلی کثرهٔ أفراد کل نوع و إلی کثرهٔ ألسنتها و لغاتها ففی العقل جمیع هذه بنحو الرتق و اللف و یمکن بیان النکتهٔ بوجه کلی أن الأفلاک و العناصر عوالم عشرهٔ

الشواهد الربوبیهٔ فی المناهج السلوکیهٔ (مقدمه عربی)، ج2، ص: 606

و لکل سبعهٔ أبطن مثل اللطائف السبع من الإنسان مثل الطبع و النفس و الروح و السر و الخفی و الأخفی و کل من هذه مظهر للألف من أسماء الله تعالی و إن کان المراد الروح الإنسانی المتصل بروح الأمین فیمکن أن یراد بالعشرهٔ القوی العشر الظاهرهٔ و الباطنهٔ التی فی کل من اللطائف السبع بحسبها ثم الکل مظاهر الأسماء و لما کان کل شیء فیه معنی کل شیء کان فی کل منها کلها و لإعرابها عما فی الضمیر من الغیب المکنون و السر المصون کانت السنهٔ مسبحهٔ

[الشاهد الثانی فی الصور المفارقهٔ و المثل الأفلاطونیهٔ]

[الإشراق الأول فی غرض أفلاطون و أصحابه من هذا القول]

قوله (ص 154، س 14): «فی عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الإله لأن العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بإيجاده ببقاء الله لا بإبقائه و أحكام الوجوب عليها غالبة و أحكام الإمكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رآنى فقد رأى الحق تعالى.

قوله (ص 145، س 15): «و ربما يسميها المثل الالهيه»

وجه التسمية أمران أحدهما أنها مثالات لما فوقها من أسماء الله الحسنى و الآخر أنها أمثال لما دونها فإن العقلانى من كل نوع و الطبيعى منه مشتركان فى الماهية و لازمها و لما فوقها أيضا من صور الأسماء كالإنسان اللاهوتى.

قوله (ص 155، س 1): «ان القسمة»

أى القسمة العقلية و القضية المنفصلة فإن العقل يحكم بأن الإنسان مثلا إما سيال و إما غير سيال كما يحكم بأن الآن إما سيال و إما غير سيال و الكيف إما سيال و كذا فى الوضع و الأين و الكم و المراد بمعنى الإنسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها و قد عبر فى الأحاديث عن الإنسان الثابت بآدم الأول و عن الثور بثور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من الله تعالى و عن الديكة بديكة تحت العرش إذا صاحت تبعته الديوك الطبيعة فى الصياح و نحو ذلک و إلى هذه الثابتات من أفراد الأنواع يشير كلام- المولوى:

قرنها بر قرنها رفت اى همام و اين معانى بر قرار و بر دوام

و الأكثر فى كلمات العرفاء إطلاق أرباب الأنواع على أسماء الله تعالى.

قوله (ص 155، س 4): «و اياها يتلقى العقل»

أى ينال العقل المثل النورية حين إدراكه للكليات العقلية كما مر فى مبحث الوجود الذهنى أن إدراک الكليات مشاهدة النفس أرباب الأنواع التى فى عالم الإبداع و لكن عن بعد.

قوله (ص 155، س 5): «و جعلو العلوم و البراهين ....»

أی اعتقدوا أن العلوم الكلية التصورية من الحدود و الرسوم و التصديقية من البراهين و الأدلة تؤم نحو هذه و تناولها فالحدود و الرسوم لنيل ذواتها و التصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيل متفاوتة فهذه كأنوار تنير ذوات الأفراد- الطبيعية و المثالية و أحكامها و صفاتها و لولاها و لولا إنارتها لم يعلم شیء إذ الجزئی لا يكون كاسبا و لا مكتسبا إذ المبادیء الكلية أنما تقام على الكلی لا على الجزئی و على الأمر الدائم لا على الأمر الداثر الزائل فلولاها لصعب الأمر باستعلام كل جزئی أی ظواهرها لا حقائقها.

قوله (ص 55، س 10): «فان قلت ....»

ناظر إلى قوله:" إن للإنسانية معنى واحدا" إلى قوله:" فهو إذن المعنى المعقول

المفارق ..." قوله (ص 155، س 14): «و معنى مشترک ....»

هو ماهيتهما و الكلی الطبيعی الصادق عليهما و يمكن أن يقال مناط الحمل جامعية ذلک المفارق وجودات أصنامه بنحو أتم و أبسط و حكاية هذه الوجودات ذلک بنحو الضعف و التفرقة فهذا مثل أن يقال الشمس هی الأشعة للسنخية لكن بلا تجاف عن مقامها الشامخ و الفرق بين هذا و بين ما قال: إن جهة الاتحاد على ما قال هی الكلی الطبيعی و على ما قلنا هی الكلی العقلی و يرجع إلى ما يقول فی بيان الكلية قوله مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعاله و الصورة ماهية الشیء و التی هو بها هو فالعلم بالشمس شمس أخرى و بالقمر قمر آخر و هكذا و لا سيما أن الصور العلمية التی هی للأشياء ما هی عليه و حاق نفس الأمر فصح أن هناک إنسانا آخر أو سماء أخرى أو ماء آخر و هكذا و القيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لأنها هناک موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها و تمامها و قيامها بباطنی ذواتها قيامتها بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من أنها حينئذ قائمة بالغير.

[الإشراق الثانی فی ذكر نبذ من أقوال الحكماء فی تأويل كلام أفلاطون و شيعته القائلين بهذه الصورة المفارقة و إبطالها]

قوله (ص 156، س 9): «و هو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية»

فقولهم أن فی معنی الإنسانیة إنسانین حق إذ کما أن زیدا إنسان کذلک القدر المشترک بین الأناسی إنسان و قولهم إنه موجود حق لأن الکلی الطبیعی موجود و قولهم واحد نوعی و قولهم مجرد نعم مجرد فی المرتبة و قولهم باق أبدی صدق لأنه باق محفوظ بتعاقب أشخاصه إنما الداثر الزائل أشخاصه.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 609

قوله (ص 156، س 11، 12): «بناء علی عدم التفرقة معنی»

علی تأویل الشیخ یلزم أنهم لما رأوا أن الماهیة المطلقة موجودة تفوهوا:

" بأن الماهیة المجردة موجودة" أی المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جمیع ما عداها فإنها محال و لما رأوا وحدتها النوعیة و تجردها فی مرتبة ذاتها تفوهوا بالوحدة الشخصیة و التجرد الواقعی حیث قالوا: إن لکل نوع فردا مجردا، بل لم یفرقوا بین البقاء النوعی و البقاء العددی فرأوا أن النوع محفوظ بتعاقب الأشخاص و تفوهوا بأنه ید الفرد المجرد و ظنی أن الشیخ أراد أن النوع الطبیعی باعتبار وجهه إلی الله حکمه حکم الحرکة التوسطیة و الآن السیال و باعتبار نفسه و تعاقب أفراده حکمه، حکم الحرکة القطعیة و الزمان فهو بالاعتبار الأول مثال نوری إلهی و معلوم أن الحرکة التوسطیة لیست وحدتها بالعموم و لا بقاؤها بالنوع فکذا ما فی حکمها[1171] فتأویله [و تأویل] السید المحقق الداماد (قدس سره) متقاربا المأخذ.

قوله: «فحکموا بوجود الماهیات المجردة» متفرع علی عدم التفرقة فی المقاماتالثلاث.

قوله (ص 158، س 2): «و قد شنعوا علیهم ....»

فیه نظر، لأنهم لا یثبتون للأعراض أرباب أنواع و أن العرض هناک فی مقام- المعروض، و المعروض فی مقام العرض، و إلا لزم القوة و الفقد و الموجودات هناک تامات و کذا النظر فی قوله:" و مواد و صور" فإن المادة من خاصیة هذه النشأة

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 610

الهیولانیة و إذا قیل: إن موجودات نشأة فی نشأة أخری لم یقصد أنها مع خاصیة- النشأة فیها بل ینفض هذه عن ذیولها و إلا لاتحدت النشآت و إنما قال و أن یوجد هناک علم النجوم مثلا لأن العلم موضوعات و محمولات فإذا تحقق الموضوعات و أعراضها هناک تحقق العلم إذا تحققت بوجودها الرابطی لعقولنا.

[1171] (1)- فی اکثر النسخ کما فی هذهالنسخة: فتاویله و تاویله السید المحق الداماد. و الظاهر فتاویله و تأویل- السید الداماد .. عبارة التعلیقة لا تلائم القواعد

قوله (ص 158، س 15): «وانما توجد فى العقل»

أى الماهية المجردة عن المادة و لواحقها توجد فيه، و أما الماهية المجردة- المقابلة للمطلقة فى مباحث الماهية فهى لا توجد فى العقل أيضا لأنها مجردة عن- الوجود العقلى أيضا و قد مر.

قوله: «ان نوع اصنامها الجسميّة ام هى امثلة لها» أقول يمكن استنباط المثلية من كلام الشيخ المتأله[١١٧٢] لأن من وجوه استدلاله قاعدة إمكان الأشراف كما سيجىء و المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة اشتراط اتحاد ماهية الأشرف و الأخس حتى يلزم من إمكان الأخس إمكان الأشراف إذ المواد الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب أن يكون جميع أفراد الماهية ممكنة لو أمكن فرد منها و واجبة لو وجب و ممتنعة لو امتنع فلو كان من نوعين لم يجر القاعدة فيه إذ يقال حينئذ لعل عدم صدور الأشرف قبل- الأخس لامتناعه و قد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم فى أواخر الإهيات من الأسفار.[١١٧٣]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 611

قوله (ص 159، س 4): «و لم يتبين ايضا»

هذا و ما بعده و أمثالهما سهل الانحلال على القول بأصالة الوجود و أنه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكمال و النقص و الغنى و الفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية و جواز تحول الطبع إلى النفس و النفس إلى العقل الفعال و على القول بأن حقيقة كل نوع بفصله الأخير و أن ما سواه من الفصول و الأجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعات له فى وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه فى وجودها بالنحو الأعلى و البساطة عند حصوله، فإن البسيط كل الكمالات الأولى و الثانية التى فيما دونه بوجه أتم و أما على عدم القول بهذه المذكورات فهى عسرة- الانحلال كما لا يخفى و الشيخ الإشراقى لا يقول بهذه و لم يتبين و لم يكشف عن وجوهها.

قوله (ص 159، س 6): «و افراد نوع واحد بالذات»

لما أراد أن يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الأفراد تغليبا أو من باب الثبوت على- الوجه الأولى لأنه إذا لم يكن أفراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق أولى، و إلا فمعلوم أن الأنوار القاهرة مراتب نوع

[1172] (1)- و الحق مع الحكيم المحشى لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشرف اتحاد النوعى لا سيما على طريقة الشيخ- المتأله القائل باصالة الماهية

[1173] (2)- الهيات الاسفار ط 1282 ه ق ص 166، تنبيه عرشى: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فى جريانها شرطان: احدهما استعمالها فى متحد الماهية للشريف و الخسيس دون غيره و الثانى استعمالها فى ما فوق الكون و الابداعيات لا الماديات

واحد[1174] بل سنخ واحد إذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلا عن المادة مطلقا و الحال أن تعدد أفراد نوع

واحد بالمادة و لواحقها.

قوله (ص 159، س 8، 9): «و اما خامسا فاظهورتعدد هذه الاشخاص ....»

الأولى أن يدفع تأويل السيد المحقق الداماد (قدس سره): بأن كلا من الأنواع الطبيعية مأخوذة هكذا أى متدلية بالمبادىء العالية و متعلقة معها بمبدإ المبادىء جل سلطانه إنما هى مقام ظهور تلك المثل النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه الجامع لما فى القاعدة بنحو أبسط و أعلى و مرتبة الوحدة فى الكثرة لها لا مرتبة الكثرة فى الوحدة لها. فكما أفاده السيد (قدس سره) من:" أن- الموجودات- العينية بما هى[1175] واقعة فى وعاء الدهر لها البقاء الدهر لا الزمانى و الوحدة الحقيقية و أنها المسلوب عنها أحكام المادة" و أمثال ذلك مقبولة لأن السنخية معتبرة بين المبدإ و الأثر فأثر الكلى كلى و أثر الواحد وحدة جمعية واحد وحدة تناسبه فالأفراد مأخوذة بشراشرها مجتمعة فى وعاء الدهر لا متعاقبة كما فى سلسلة الزمان ظلال المثال النورى و رقيقة الحقيقة بل رقيقة الحقيقة و المقيد بما هو مقيد لا يليق أن يكون ظل- المطلق و لكن لا يسمننا و لا يغنينا من جوع فإنها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره و وحدته فى كثرة و تجليه فى رقائقه فله مقام تنزه و مرتبة جمع أو جمع جمع و مقام كثرة فى وحدة و المثل فى ذلك المقام الشامخ مجردة بلا تجريد مجرد و معراة بلا تعرية معر لا أنها منسحب عليها حكم المجرد و مسلوب عنها حكم المادة ثم الماديات مأخوذة كما ذكره و إن كانت دهرية لكن وعاءها أوانى الدهر بخلاف ذوات تلك- المثل النورية فإن أوعية وجودها أعالى الدهر و أما ما ذكره المصنف (قدس سره) هنا فى الدفع من ظهور التعدد و كذا فى الأسفار[1176] فالسيد (قدس سره) ينادى بأنها بما هى

[1174] (1)- فالعقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة(لا على نحو التكثر التى فى الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال: انها من مراتب نوع واحد، لانه بناءا على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر فى فرده و تكثر الفردى انما هو من ناحية المادة او الجهات المتكثرة فى الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة فى ما لحن بصدد بيانه واما بناءا على عدم اللحاظ التكثر فى العقول و انها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من سنخ الماهية و لا تتصف بالمعنى النوعى والجنسى فافهم

[1175] (1)- قبسات ط ع 1313 ه ق ص 221

[1176] (2)- جلد اول ط ح 1282 ه ق ص

مضافة إلى المبدإ الواحد واحدة و من المأثورات عن الحكماء: أن الأزمنة و الزمانيات بالنسبة إلى المبادىء العالية كالآن كما أن الأمكنة و المكانيات بالنسبة إليها كالنقطة و التمثيل بالآن السيال و الزمان و الحركة التوسطية و القطعية قد مضى فتذكر.[1177]

[الإشراق الثالث فى إثبات الصور المفارقة ببراهين مشرقية من طرائق ثلاثة]

قوله (ص 159، س 19): «و مبدء تغيرها و تقومها هى الطبيعة»

كما أنها مبدأ الحركة الأينية و غيرها كذلك مبدأ حركة الهيولى فى الاستعدادات و الانفعالات فالمراد بالمادة هى الهيولى لقوله: بقى الإمكان إلى غير النهاية.

قوله (ص 160، س 1): «و الحركة و الزمان»

إلى قوله: بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال أوردته عند استدلاله على الحركة الجوهرية فيما سبق من أنه لم لا يجوز أن يقال: التجدد ذاتى للحركة العرضية و الذاتى لا يعلل فلا يثبت تجدد الطبيعة. فيجب أولا كما ذكرنا سابقا:

أنه لما كان ما بالعرض منتهيا إلى ما بالذات انتهت الذاتية فى التجدد إلى الطبيعة- الجوهرية إذ الأعراض فى ذواتها و تجددها تابعة محضة.

و ثانيا: أن التجدد أمر نسبى و تجدد الشىء بما هو تجدد الشىء و ليس بشىء حتى يقال إنه متجدد فضلا عن أن يقال: إنه متجدد بالذات، إنما هو تجدد فقط كما أن حدوث الحادث ليس بحادث إنما هو حدوث فقط فالمتجدد بالذات هو الطبيعة.

قوله (ص 160، س 4): «فلا بد لكل طبيعة من محرک ....»

فكما أنه يقال لكل متحرک فلكى لا بد من محرک عقلى كذلک لكل متحرک هو

كل طبيعة فى الأنواع البسيطة و المركبة محرک عقلى لكن المحرک كما قال (قدس سره): قسمان، محرک يعطى الحركة كمحرک الصورة الجسمية و محرک يعطى الوجود للمحرک الأول كمحرک الطبيعة، و هو

[1177] (1)- و قد قرر فى مقره: ان الموجودات المادية ليست من جنس المضاف حتى تكون بالنسبة الى شىء امرا مجردا صرفا و بالنسبة الى امر آخر مادى صرف و المادى ابدا و المجرد مجرد ازلا و الشىء لا يخرج عما هو عليه و ان ربنا جعل لكل شىء قدرا

المحرک الحقیقی إذ لو لا إعطاؤه الوجود للمحرک الأول لم یتحقق حتی یحرک و هذا استدلال علی المثل من باب المحرک الفاعلی و لنا أیضا استدلال علیها من باب المحرک الغائی بأن یقال للطبائع و النفوس مطلقا غایات فالکل بصدد الاستکمال حتی یتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فکما أن الصور- المادیة تستغنی عن الهیولی و تتحول إلی الصور الصرفة المثالیة کذلک المعانی و النفوس التی مضی أن لکل نفسا تتحول إلی مثال نوری إلهی و هو من العقول التی فی الطبقة المتکافئة و هذه حشرها[1178].

قوله (ص 160، س 12): «فیکون صورتها المفارقة»

أی کما أن الصور النوعیة التی یقول بها المشائیة صورها المقارنة کذلک- المثل النوریة صورها النوعیة المفارقة فالإشراقیة و إن لم یقولوا بالصور النوعیة الجوهریة المفارقة لأنها عندهم أعراض لکنهم یقولون بالصور النوعیة الجوهریة المفارقة.

أی ضعیفة فإن وجودها قوة محضة و إلا فمعلوم أن وحدتها عددیة و هی قابل شخصی و لو کانت وحدتها جنسیة و الجنس وجوده وجودات کما علمت لم تکن باقیة فی الأحوال و لم یصح أن یقال: هذا ذاک

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 615

فی الفصل و الوصل و فی الانقلاب أ لم تسمع قولهم: أن الواحد بالعدد الذی هو المفارق مع واحد بالعموم الذی هو صورة" ما" علة الواحد بالعدد الذی هو الهیولی[1179] و لا بأس بکون الواحد علة لواحد بالعدد لأنه شریک العلة و العلة الفاعلیة- الحقیقة هی المفارق و هو واحد بالعدد.

قوله (ص 160، س 16): «فالطبیعة ینتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانی ....»

مثاله کما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموج متلاطم فهذه النور الذی فی القاعدة متموج أو کالشمس الثابتة فی السماء المتصل شعاعها بذلک الماء و یتحرک الشعاع، و یتغیر عکسها بحیث لا یبقی من شکلها رسم فهذه الطبیعة النوعیة کالشعاع الذی فی القاعدة و المثال النور الإلهی کنقطة الرأس الراسمة لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه أو کالشمس الثابتة فی السماء.

[1178] (1)- و لقائل ان یقول: لا یلزم ان یکون حشر الاشیاء و نشرها و اتصالها و اتحادها مع موجود مثله فی الماهیة حتی یثبت وجود المثل النوریة برجوع کل موجود متحرك الی غایة موجودة فی العالم الاعلی و الا یلزم ان یکون الحق الاول ذا ماهیة نوعیة و الحل انه یجب رجوع الحقایق الی الحق المطلق فی القیامة لکبری

[1179] (1)- بناءا علی الترکیب الانضمامی بین المادة و الصورة ان المادة بوجودها المنحاز عن الصورة مع اعتبار المجرد علة للهیولی و ما ذکره ره ... یناسب مسلك المؤلف العلامة

قوله (ص 160، س 20): «شيئا محسوسا»

أى بالعرض و هنا إنسانان آخران أحدهما الإنسان المحسوس بالذات و الآخر المثالى.

قوله: «او فى الخارج» إن قلت: لا يلزم المثل من مجرد الوجود فى الخارج إذ لعل ذلك بقيامه بالعقل الفعال شهود و النفس إياه فيه.

قلت: لو كان قائما بالعقل الفعال يلزم عرضية الجوهر، أيضا مع أن انتقاش- المبادىء بصور ما تحتها يلزم منه انفعال العالى عن السافل و فيضان الصور عليها مما فوقها يؤدى إلى الكثرة فى الذات الأحدية تعالى عن ذلك فبقى أن يكون الصور قائمة بذواتها.

قوله (ص 162، س 1): «بما يخصا من الوضع»

بيان لمشاركة المادة بأن القوى و الطبائع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة و المقابلة و نحوها بمادة القوة أعنى الجسم الحامل لها إذ هو كسرير لها مقرب للتأثير و التأثر و الوضع كالقرب و المحاذاة لا يتصور بين القوة و محلها فلا تؤثر فى مادة نفسها و إلا لكانت غنية عن المادة فى الفعل و كل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلا" هذا خلف".

أقول: اشتراط تأثير القوة الطبيعية بالوضع أنما هو عند تأثيرها فى مادة غيرها لأن القرب أو المحاذاة أو المقابلة أو ما فى حكمها يجعل مادة المنفعل كالمتحدة بمادة الفاعل فيسرى التأثير منها إليها و أما مادة نفس القوة فلاتحاد ما بينها لا حاجة إلى الوضع المقرب و أما الغنى عن المادة فى الفعل فلا يلزم إذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف و إيجاد القوة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادة بل على وضعها أى جزء المقولة كما مر أنه لازم غير متأخر فى الوجود و الحق عندى أن يستدل بأن القوى و الطبائع يمكن أن تكون للآثار فاعلا إلهيا أى مفيض وجودها لأنها مشوبة بالقوة و الاستعداد و إن سألت الحق فلا يعطى الوجود إلا ما هو عرى و برى مما بالقوة و أما أنه لم لا يجوز أن يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها العقول العرضية، و أما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها إلى القوى و الطبائع لأن الحركة أمر بين صرافة القوة و محوضة الفعل فلا يلزم إبطال القوى و الطبائع و لا تعطيلها و المشاءون لا يعنون بفاعليتها إلا هذا.

قوله (ص 162، س 11): «و مع ذلك ينسب هذه الآثار ....»

لئلا يلزم إبطال القوى و الطبائع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، أحدها: أن الطبائع

لما كانت مراتب نازلة من المفارقات فالإسناد إلى بواطن ذواتها إسناد إلى ذواتها.

و ثانيها: أن الفعل قد ينسب إلى قابل الطبيعة فالإسناد إليها ليس بأقل من الإسناد إليه و ثالثها: أن فيض الوجود من المفارق يمر على الطبائع و القوى أولا ثم على الآثار ثانيا و لا يعنى بوساطتها إلا هذا القدر.

[الإشراق الرابع فى دفع المفاسد و الإشكالات على القول بالمثل المفارقة]

قوله (ص 163، س 15): «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذى لم يعلم من كلام الشيخ الإشراقى بعد ما بين أن التفاوت بالأشد و الأضعف و الغنى و الفقر غير قادح فى التماثل فى الحقيقة- المشككة بذكر القاعدة السابقة من أن شيئية النوع بفصله الأخير خاصة فكما أن الفرد الجبروتى من كل شيء بسيط كذلك الفرد الناسوتى لأنه الفصل خاصة و الفصول و الأجناس الأخرى مضمنة فيه بنحو أتم و أبسط لأنه جامع لوجودها و فعليتها و كمالها و إن كان وجود الجسم و فعليته و تجوهر الهيولى و انبساطه و كما أنه لا جسمية و لا نمو و لا نحوهما فى الجبروتى كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هى طبيعيات فى الناسوتى.

قوله (ص 164، س 3): «فكذا المادة»

أى كما أن الهيولى الأولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فإنها حاملة للحقيقة لا أنها جزؤها.

قوله (ص 164، س 3): «يلزم وجودها من غير استعداد»

إن أردنا بالقوى و المبادىء وجودها الانطوائى فى الصورة الكمالية الأخيرة فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشيء عقلا

من باب ضرورة ثبوت الشيء لنفسه و إن أردنا بها وجودها بنعت الكثرة و لو فى صراط حركة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر فى الوجود و لكن فى الوجود الذى هو مرتبة من وجودها و مقامها المعبر عنه بالوحدة فى الكثرة فهى حينئذ فروعها و شئونها و فنونها، بل اللاتى فى المواد المتشتة الأخرى أظلتها و موادها مرائى

لها و بالجملة لها فى المركب حصول تعاقبى قبل حصول المبدإ الفصل الأخير و حصول معه و حصول فيه فالأول بنحو الإعداد و الشرطية لا الشطرية و الثانى بنحو الفرعية و الخادمية و هما الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) و الثالث بنحو الانطواء بلا تكثر و أشار إلى الثالث بأنه المبدأ الفياض لفروعها فإن الأصل جامع لفعليات الفروع و لهذا لا بأس بفقدانها بنحو التكثر و التشتت.

قوله (ص 164، س 6): «و كما ان الصورة الطبيعة .....»

كالنفس النباتية و الحيوانية و النفس الإنسانية بما هى نفس فإنها أصول و القوى فروع و مواد القوى فروع الفروع فكذلک هذه الأصول فروع للمثل و الأبدان فروع الفروع.

قوله (ص 164، س 8): «و كذلک تلک الفصول ....»

أى التى قلنا: إنها شرائط و فروع بالنسبة إلى الفصل الأخير للنوع الأخير كانت مقومات و كمالات أولى فى أنواع أخرى أصنام لأصحابها و لكن فى النوع- الأخير رواد و خدام.

قوله: «كنسبة الاصنام الى الاصنام» فكما أن صنمه هيكل التوحيد و رتق كل الأنواع الطبيعية و لف الأصنام المنتشرة و هى مقاماته الفرقية و نشره و فتقه و

ظله بل فضالته كذلک نسبة صاحبه إلى أصحابها فإنه كل العقول المتكافئة و رتق- الأنوار القاهرة و تلک الأصحاب شئونه و تجلياته و تفصيله.

هم ز جمله بيش و هم بيش از همه   جمله از خود ديده و خويش از همه

قوله (ص 165، س 12): «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس ....»

هذا جواب مجمل تفصيله: أن الحس هناک ليس انفعالا لأنه ليس بالقوى- الانفعالية الهيولانية الخالية فى ذاتها عن الصور و إنما يتجلى بالصور لأجل أوضاع تحصل لموادها مع مواد القوى بل للعقل المفارق علم حضورى بالموجودات و من جملة الموجودات الحاضرة لديه المحسوسات و حضورها عنده على وجهين:

أحدهما بنحو الانطواء إذ كل بسيط فهو كل الوجودات التى دونه فهو إحساسه قبل إيجادها، و ثانيهما: بنحو حضور المعلول عند علته المحيطة به و هو إحساسه بها بعد إيجادها و على أى التقديرين و الإحساسين لا انفعال إذ لا يستفيد شيئا من الغير و لا يستكمل إذ لا قبول بمعنى الانفعال التجددى بالنسبة إلى اللازم فكيف إلى المنطوى و المضمن بنحو أعلى و أتم و هذا ما قال الشيخ الإشراقى (قدس سره):" علم الواجب[1180] يرجع إلى بصره و بصره يرجع إلى علمه" فهكذا اعلم إحساس هؤلاء العقول لأنهم متخلقون بأخلاق الله بل إنهم عالمون بعالميته و يصيرون سميعون ببصره و سمعه.

قوله (ص 156، س 18): «و كان رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله، بهذه الحواس ...»

و هذا من الكشف الصورى و ذلک لأنه إذا تجلى الحق تعالى على العبد باسمه" السميع البصير" يسمع ما لا يسمع الآخرون و يبصر ما لا يبصرون و كذا إذا أحس ما لا يحسون كان ذلک من مقتضيات تجلى اسمه المدرک المنطوى فيه معنى" الشم"

و" الذوق" و" اللمس" و لما كان رسول الله" صلى الله عليه و آله" جامعا للنشئات حافظا للحضرات كان مشاعره الطبيعة متصلة بمشاعره المثالية و هى بمداركه العقلية- الجبروتية و خرجت الجميع من القوة إلى الفعل فيدرک فى النقطة بمشاعره رقائق- الحقيقة و صور المعانى أمور غيبية و موجودات قوية قويمة خارجية بنحو الجزئية و المحسوسة و لكن كلها" هور قليائية" نورية لا هيولانية ظلمانية هذا ظواهر هذه الأحاديث و أما تأويلها فالإطعام و السقى تعليم الله المعارف و الخواطر الربانية و مشهود جماله و جلاله و" نفس الرحمن" هو الوجود المنبسط و لاتصاله" صلى الله عليه و آله" به يسمى: بالحقيقة المحمدية و اليمن عالم العقل و الأرض المطوى له أرض القوابل و الماهيات مطوية فى نظر شهوده و الصور مطوية فى المعنى المشهود له و البرد" برد اليقين" و الطمأنينة" أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ[1181] تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" و أطيط السماء حينها من- العشق و استهلاكها فى الأنوار الأسفهبدية و الأنوار القاهرة و أنينها من حمل أعباء- العباد و العشاق من" الصَّافَّاتِ صَفًّا و المدبرات[1182] أَمْراً" على كاهلها.

قوله (ص 166، س 2، 3، 4): «زويت لى الارض .....»

[1180] (1)- شرح حكمة الاشراق بعة الحجرية 1315 ه‍ ق ص 363 الى 365

[1181] (1)- سوره 12، آيه 28

[1182] (2)- سورة الصافات، آية 1

بالزاء المعجمة من" زواه"،" زويا" كطواه وزنا و معنى و منه" وعاء السفر و أزواه البعيد أى" أجمعه" و" أطواه" و فى حديث آخر" إن المسجد لينزوى من- النخامة كما ينزوى الجلدة فى النار" أى ينضجر و ينقبض.

قوله (ص 167، س 5): «و قال ايضا: ان هذه الحسايس عقول ضعيفة[1183] ....»

لأن النفوس تنزلات العقول و العقول تحولات النفوس و على مذهب المصنف

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 621

(قدس سره) من أن الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة ضعيفة و المحسوسات معقولات بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات لجميع المدركات شى‏ء واحد، هو النفس الناطقة و لا يقال فى المشهور لها معقولات لأن المعقول يطلق على مدركاتها الكلية و المحسوس على مدركاتها الجزئية للتفرقة لا أنها ليست حساسا لها العقل و أيضا إنما كانت تلك العقول المفارقة و المثل النورية حسائس قوية لأن علمها يرجع إلى بصرها و سمعها كما مر.

[الإشراق الخامس فيما احتج به الشيخ الإلهى فى هذا المطلب و ما يرد عليه]

قوله (ص 167، س 11، 22): «واما على رأى المتأخرين»

فيه نظر لأن تقومها فى الوجود بدون القوى لا يوجب العرضية لجواز احتياجها إليها فى التنوع و العرض هو الحال فى المحل المستغنى فى الوجود و التنوع جميعا عن ذلك الحال و لذا قال المشاءون بجوهرية الصور النوعية يرشدك إلى ما ذكرنا قول- الشيخ فى الإهيات الشفاء:" الموجود على قسمين أحدهما الموجود[1184] فى شى‏ء آخر ذلك الشى‏ء الآخر متحصل القوام و النوع فى نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير أن يصح مفارقته لذلك الشى‏ء و هو الموجود فى موضوع و الثانى الموجود من غير أن يكون فى شى‏ء من الأشياء بهذه الصفة فلا يكون فى موضوع البتة و هو الجوهر" انتهى.

قوله (ص 168، س 5): «و لان هذه الافاعيل المختلفة و التشكيلات العجيبة .....»

[1183] (3)- اثولوجيا للشيخ اليونانى المطبوع فى حاشية قبسات 1313 ه ق ص 282

[1184] (1)- الهيات الشفاء الطبعة الحجرية 1305 ه ق ص 422 الى 425. ش ط قاهره 1380 ه ق ج 1 ص 57

ربما يمنع: كون الإحكام و الإتقان فى الفعل دليلا على علم الفاعل فإن فى الطبائع أيضا عجائب كما ترى فى النخل و مسدساته[1185] و فى العنكبوت و مثلثاته و فى النبات و غرائب

صنعاته و فى المعدن و عجائب سماته و فى صنوبرية شكل السراج و كروية القطرات و نحو ذلك.

قوله (ص 168، س 17): «الوجه الثانى انک اذا تأملت ....»

ليس مراده نفى الاتفاق بمجرد إثبات الفاعل و الغاية و الدوام بل مع المساواة فى النوعية بين المصدر و المصادر فنقول: انحفاظ الصورة النوعية المشتركة بين أفراد نوع لو لم يكن بمثال نورى يقتضى هذه الصورة فى أصنامه كان كالصورة الشخصية الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادة و إعداد لواحقها حيث لا نظام لها و لا انحفاظ بل لا يقع إلا مرة كما يقال: لا تكرار فى التجلى[1186]: فكل شيء مظهر اسم ليس كمثله شيء فكما يحصل من الصنف، صنف آخر كالأبيض من الأسود و الذكى من البغى و من- الصورة الشخصية صورة شخصية أخرى تخالفها كل ذلك بالمادة و لواحقها أمكن أن يحصل من الإنسان غير الإنسان و من البر- غير البر لو لا انحفاظ صورة النوع من حيث هو بذلک المثال النورى الذى هذه ظله و من أجل لحوق صور شخصية باستعداد مواد بالنوع بلا اقتضاء و خصوصية من قبله كلها غرائب و عجائب منه يقال لعالم الحركات دار الاتفاقات حتى إنه يتفوه به الإلهى و المتأله من الحكماء.

فإن قيل: لا يلزم من نفى الاتفاق إثبات المثل فإنه بصنع الله تعالى" وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا[1187]*".

قلنا: إنه تعالى واحد بسيط و هذه الأنواع كثيرة و" الواحد لا يصدر عنه إلا- الواحد" و أيضا" العالى لا يلتفت إلى السافل".[1188] إن قيل: لم لا يجوز استنادها إلى العقل الفعال و جهاته كما يقول المشاءون.

[1185] (2)- و العجب من الحكيم المحشى كيف غفل عن المعنى الذى ذهب اليه اهل التحصيل: ان الاتقان فى الفعل دليل على علم الفاعل. و الفاعل الاصلى هو الحق و العجائب الموجودة فى الطبايع كالنخل و مسدساته ....
ترجع الى وجود النظام التام الموجود فى المبدء الاعلى

[1186] (1)- و ان الق لا يتجلى فى صورة مرتين

[1187] (2)- سورة 33، آية 16،\i سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا،\E سورة 35، آية 42،\i وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا،\E س 48، ى 23،\i وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا،\E \i سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا\E

[1188] (1)- و لا يستكمل به ....

قلنا: أولا ليس فيه جهات تفى بهذه الكثرة الوافرة التى فى أنواع المعدن و النبات و الحيوان و ثانيا إن الجهات التى فيه اعتبارية عند الشيخ الإلهى غير معتبرة و لا مماثلة بين جهات الصدور و الصوادر و لا يخفى أنه يستنبط من هذا الوجه كالثالث التماثل بين الأرباب و الأصنام على ما قررناه.

قوله (ص 169، س 10): «اذ يكفى لما ذكره تصورات الافلاک ....»

أقول: لا يكفى عند الشيخ، لأن تلک التصورات أعراض و هذه الأنواع جواهر و كليات الجواهر و إن كانت جوهر بالحمل الأولى لكن أعراض بالحمل الشائع و أيضا كل له مقام معلوم و مبقى هذه الأنواع لا بد أن يكون ذا عناية بها.

قوله (ص 169، س 13، 14): «و برهانه مذكور فى كتب هذا الشيخ» و قد ذكره فى إلهيات الأسفار[1189] و ملخصه" أنه إما أن لا يعلم الواجب تعالى ذلک الممكن الأشرف أو يعلمه و ليس قادرا عليه أو قادر و لكن يرجح المرجوع تعالى عن ذلک علوا كبيرا أو يوجده مع الممكن الأخس و ذلک صدور الكثير عن الواحد أو بعده به و ذلک تعليل الأقوى بالأضعف أو لا يوجد أصلا لأنه يستدعى جهة أشرف مما عليه نور الأنوار و هذه كلها باطل أيضا فيجب أن يوجد منه قبل الأخس و هو المطلوب".

قوله (ص 170، س 4): «و لا تظنن انهم يقولون ....»

مقصود الشيخ التنزه عن الجسمية الطبيعية و عن المادية و كذا الكلام فى قوله:

فلا تحمله على أنه مثلنا. نعم كلام المصنف (قدس سره) معه أنه لم اكتفى بالسلوب و ميدان السلب واسع و لم يشبع الكلام فى الإثبات و لم يحقق مع شموخ المقام و صعوبة المرام أنه كيف جسمية يده و رجله و جوارحه و قواه بحيث لا يلزم ماديته و يحفظ تجرده بخلاف المصنف (قدس سره) فإنه حقق جميع ذلک و عنده مباد و أصول يثبتها مثل أصالة الوجود و تشكيكه و الحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين النفس و العقل إلى غير هذه من القواعد التى يثبت المماثلة فضلا عن المثالية فجسميته باعتبار وجدانه وجود الجسم و النمو و نحوهما و صدق الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه و إن لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده الباطشة و رجله الماشية و بصره و سمعه و غيرهما علمه الحضورى هذا كله ليس من باب" خذ الغايات و دع المبادىء" بل من باب الجمع بينهما إذ الألفاظ مدلولها القدر المشترک فاليد مثلا ما به يبطش و يبسط و

[1189] (2)- الاسفار الاربعة الهيات ط 1282 ه ق ص 166

يقبض سواء كان جارحة طبيعية أو مثالية أو قوة محركة أو قدرة عقلية أو إلهية فصاحب النوع لفنائه مكتف بذاته عن القوى و الأعضاء بل هو كل القوى بنحو أتم و أعلى.

قوله (ص 170، س 9): «بل يقولون ان كل ما يستقل من الانواع الجسمانية» فخرج العرض بما هو عرض و الجنس و الأجزاء الخارجية فليس هناك رب للعرض و للجنس و لا لليد و الرجل بل هما و أمثالهما أجزاء لمادة الشيء أو أجزاء كمالها كما مر[1190].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 625

قوله (ص 170، س 20): «يلزم ان يقع الجوهرى ....»

نعم لكن جوهرى الماهية لا جوهرى المادة و لهذا لم يجوز الأكثر التعريف بالأجزاء الخارجية، فاليد مثلا جزء المادة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى ما به- الشيء بالفعل كالنفس و قد مر أنه ليس من شرط الإنسان أن يكون له بما هو إنسان إصبع بل و لا مادة كالعقل البسيط.

قوله: «هى صورته فقط» دفع لقوله: فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله: «اما برازخ او هيئآت ظلمانيّة» صفة لهما كما بعده إذ النور عندهم يجيء إطلاقه على الأشعة الحسية و لا يطلق على الأجسام و هيئتها و البرزخ فى اصطلاح حكمة الإشراق هو الجسم الطبيعى.[1191] قوله (ص 171، س 10): «و يسمونه يهوم ايزد»

بناء على كون الإيزد بدلا أو بيانا لهوم لا أن يكون فيه إضافة مقلوبة لامية و إلا كان اسم صاحب النوع" إيزد و هوم" المضاف إليه اسم النبتة الصنمية فلم يكن مؤيدا لما ذكره.

[الإشراق السادس فى ذكر ما قاله الفيلسوف الأكرم فى باب الصور المفارقة تأييدا و تحقيقا]

قوله (ص 172، س 14): «من حيوة هذه النار»

هذه الحياة هى حياة الوجود السارية فى كل شيء لا غير فإن للحياة معان ثلاثة: عام و خاص و أخص. فالعام هى حياة الوجود و الخاص الحياة التى هى مبدأ الدرك و الفعل كما يقال: الحى هو الدراك الفعال و الأخص هو العلم و المعرفة بالله و اليوم الآخر" الناس موتى[1192] و أهل العلم أحياء".

[1190] (1)- كما صرح به الشيخ الاشراق فى الحكمة الاشراق 1316 ه ق ص 251 الى 253 و اجاب عن الاشكالات التى اوردها الشيخ الرئيس فى الشفاء على الافلاطون

[1191] (1)- لانه قابل للنور الحسى و الغسق التام عبارة الهيئات لا يقبل النور

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 626

قوله: «غیر انها انور و اکمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما یشبه الذم کقوله صلی الله علیه و آله:" أنا أفصح الناس بید أنی من قریش".

«لانه ابدع من المبدع الاول التام ....» هذا مناط الجواب أی المبدع الأول بسیط الحقیقة ففیه کل الأشیاء بنحو أعلی و له الوحدة الحقة الحقیقیة و العالم الأعلی منبعث عن ذاته بذاته ففیه أیضا کل الأشیاء بنحو الظلیة و له الوحدة الحقة و لکن ظلیة.

قوله: «لا کانها حرارة واحدة» أی لیست وحدتها عددیة کالحرارة الوحدة- المحدودة.

قوله (ص 173، س 19): «بل کلها کیفیة واحدة فیها کل کیفیة»

و عندنا مثالان یوضحان المطلوب: أحدهما مثال لموجود واحد فیه کل کیفیة بنحو الجزئیة و الآخر: مثال لموجود واحد فیه کل نوع جوهری أو عرضی و بالجملة الوجود و الماهیة بنحو الکلیة فالأول الحس المشترک المتأدی إلیه الصور من المشاعر الظاهرة أو من الباطن فعند ما یبصر الإنسان الضوء و الألوان و الأشکال و یسمع حینئذ أصواتا و فی هذا الوقت فی ذوقه طعم و فی لمسه حر أو برد کان هنا وجود واحد فیه بوحدته جمیع هذه الکیفیات فإن الأشیاء تحصل بأنفسها فی المدارک و لما کانت- الأشیاء تعرف بأضدادها کان ما هو کالحرارة الواحدة الروح البخاری الکبدی الحالی عن هذه.

و أما هذا الروح الدماغی بل القوة فأمرهما کما وصفنا و کذا الخیال فیه کل کیفیة و کل صورة جزئیة و الثانی العقل البسیط الخلاق للتفاصیل المذکور فی کتاب النفس الناطقة فهو موجود فیه کل نوع وجود أو ماهیة مما عقله و عرفه و حصل

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 627

مطالبه" مما هو" و" من هو" و" لم هو" ففیه کل نوع بنحو أتم و أعلی مما فی- المواد إذ هی فیها بنحو المحدودیة و الدثور و الغیبة و المادیة و فی العقل البسیط بنحو الإحاطة و الجمع و النوریة و الحضور و کمال التفصیل و التمیز کما سیقول کان کلا منها قائم علی حدة و هو المثال عندهم لعلم الحق تعالی إذا الوجود کلما کان أشمل و أجمع کان إنارته و إظهاره الماهیات أکثر" ید الله مع الجماعة".

[1192] (2)- و القائل علی بن ابیطالب القیروانی

قوله (ص 174، س 4): «و اصناف الايقاع»

أی النغمات و منه قول الحافظ (قدس سره):

" دهان گشوده شقایق چه مردم ایقاع"

[الإشراق السابع فی تتمة الشکوک فی إثبات الصور و التفصی عنها حسبما وجدناها فی مواضع متفرقة من أثولوجیا و التقطنا منه]

قوله (ص 175، س 9): «و ذکل ان فی النبات کلمة»

المراد بالکلمات فی کلمات المعلم المبادیء[1193] الفعالة مفارقة کانت أو مقارنة فیشمل مثل الصور النوعیة و النفوس النباتیة و إطلاق الکلمات علی الوجودات لیس بعزیز فی کتب المصنف (قدس سره) و یوافقه ما فی الکتاب الإلهی و أحادیث الأئمة علیهم- السلام مثل إطلاق الکلمة علی عیسی علیه السلام فی قوله تعالی:" بِکَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ[1194] الْمَسِیحُ" و مثل قوله تعالی:" قُلْ لَوْ کانَ الْبَحْرُ مِداداً لِکَلِماتِ[1195] رَبِّی الآیة" و مثل نحن الکلمات التامات و ذلک لإعرابها عما فی الضمیر المکنون و لکونها مؤثرات و الکلم هو الجرح و التأثیر.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 628

قوله (ص 175، س 13): «و ثالث ان عد النبات»

إن عد النبات" الذی فی علم المثال.

قوله (ص 175، س 16): «فما هناک اکرم»

أی إنها و إن کانت کریمة الأصل و الوجود إلا أن ما هناک أکرم و الکریم لا یلیق بعالم الأکرم.

قوله: «و ابدع واحدا ایضا» أی أبدع العقل الأول و فی کثیر من النسخ و أبدع العالم واحدا أیضا و الأصح إسقاط العالم کما لا یخفی اللهم إلا أن یقال أشعر بالعقل الکلی من مبدعیة العالم و وحدته لأنه جهة وحدة

[1193] (1)- ائولوجیا للشیخ الیونانی المطبوع فی حاشیة القبسات 1313 ص 244 میمر ثامن ص 270، میمر ثامن، میمر عاشر ص 312، 314، 315(لان فی النبات کلمة فاعلة محمولة، جمیع الکلمات النباتی ... فی ائولوجیا اطلاق الکلمة علی الحقائق المتاصلة کثیر الدور علی لسان الشیخ الیونانی« قده»

[1194] (2)- س 14، ی 29

[1195] (3)- س 18، ی 109

لکونه فصله الحقیقی و صورته و غایته و لأن صدور العالم بالترتیب السببی و المسببی المؤدی إلی الوحدة و بالجملة هذا تمهید مقدمة للجواب و محط حصول فائدته.

قوله (ص 176، س 3): «والا لکانا شیئا واحدا»

یتراءی أن الظاهر أن یقول و إلا لکانا متساویین لا ترجیح لکون أحدهما علة و الآخر معلولا و لم تکونا شیئا واحدا لأن المفروض تساوی وحدانیتها بل وجودهما بل لم یکونا شیئا واحدا و إن فرض وحدانیة وحدانیتهما و وجودهما إذ الاثنینیة باقیة و لو لأجل الماهیة فی العقل و عدمها فی الواجب تعالی و ینادی کلام المعلم بعد أسطر بأن للعقل ماهیة.

و الجواب أنه قد مر: أن انبعاث الماهیات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفا فإذا لم یتخلف الوجود بالشدة و الضعف فی المبدع و المبدع کیف یحصل الماهیة حتی یکونان شیئین و لا أقل یمتاز أحدهما بالماهیة و الآخر بعدمها.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 629

قوله (ص 176، س 5، 6): «فلا اقل من ان یکون اثنین»

أی بالاعتبار و هما ماهیة و وجوده لأن کل ممکن زوج ترکیبی و کل واحد من ذینک الاثنین یتکثر إذا الوجود له وجه إلی الله تعالی و وجه إلی الماهیة و الماهیة لها حیثیة التنور بنور الوجود و حیثیة الخلو بحسب ذاتها.

قوله (ص 76، س 7، 8): «و قد یوجد للاثنین الاولین»

أی ماهیة العقل الأول و وجوده حرکة هی إمکانه الذاتی فإن للممکن حرکة[1196] من اللیس إلی الأیس و سکون هو وجوبه الغیری و المعلم یعبر کثیرا ما من هذین بهما علی سبیل التمثیل و فیهما عقل و حیاة أی معقولیة لأن کل مجرد عاقل فیعقل ماهیة و وجوده کما هو المحقق عند شرح جهات الصدور.[1197] قوله: «غیر ان ذلک العقل لیس هو کعقل واحد منفرد» أی غیر أن ذلک العقل المبدع من المبدإ لیس واحدا محدودا بل فیه کل العقول الناطقة و الغیر الناطقة و کل عقل جامع لفعلیات أصنامه و کمالاتها الأولی و الثانیة فثبت فی عالم العقل حیوانات کریمة بنحو أکرم مما هاهنا.

1196 (1)- اطلاق الحرکة بالمعنی المام الوسیع علی الحق الاول ایضا موجود فی مسفورات اهل السلوک قالوا ان الحق تحرکت بالحرکة الغیبیة من مقام الاحدیة الی الواحدیة ....

1197 (2)- ای جهات التی تصیر منشأ صدور الحقایق عن الحق و الجهات المصححة لصدور الکثرات

قوله (ص 176، س 9): «على قدر كثرة العقول»

ليس المراد جامعية وجود كل عقل لأن نسبة الأرباب إلى الأرباب نسبة الأصنام و ليس جامعية أرباب بسائط الأجسام كجامعية أرباب مركباتها و لا جامعية أرباب- المركبات كجامعية رب النوع الأخير بل المراد أنه لا حجاب فى المفارقات النورية فكل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 630

يشاهد الكل بحسبه و نظيره بوجه هاهنا العقول الصاعدة و قلوب أرباب العلم و العرفان فإن عقائدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقائد جميع الكل من آدم عليه- السلام إلى خاتم صلى الله عليه و آله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الأسماء" متحد جانهاى شيران خداست" و المؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذا الأشياء فيه و قوله: و أكثر منها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواها بنحو أبسط و أعلى.

قوله (ص 176، س 11): «الثالث قد يجوز لجاعل»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره درگاه دگر	پس ز هر ذره به او راه دگر
دل هر ذره را كه بشكافى	آفتابيش در ميان بينى

قوله (ص 177، س 3): «فاجاب بان اختلاف الحيوة و العقول ....»

هذه مسألة القضاء و القدر و أجاب بأن اختلافهما أنما هى لاختلاف حركات- الحياة و العقل و المراد حركات موادهما بأمزجتها و كون حركات المواد حركاتها يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) أن النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث إنه عد حركات المواد حركات الصور و العقول فمادة طيبة بمزاجها المعتدل يستدعى عقلا أكمل و روية أجود و مادة أخرى ليست كذلك و لهما و لأمزجتها عرض عريض، و كذا يراد الحركات المختلفة الفكرية الاختيارية الكسبية للعقول الجزئية فإن" الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس

الخلائق" و قال على عليه السلام:" رأيت العقل عقلين- فمطبوع و مسموع- و لن ينفع مسموع إذا لم يک مطبوع" و بحسب اختلاف فنون

الشواهد الربوبيۀ فى المناهج السلوکيۀ (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 631

۱۱۹۸

الشواهد الربوبيۀ فى المناهج السلوکيۀ (مقدمه عربى) ؛ ج‌2 ؛ ص631

هاتين الحرکتين على مراتب شتى اختلافات العقول يدل على ذلک ما رواه يحيى بن أبان عن شهاب قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:" لو علم الناس کيف خلق الله الخلق لم يلم أحد أحدا فقلت: أصلحک الله تعالى و کيف؟ قال: فقال: إن الله تبارک و تعالى خلق العقل أجزاء بلغ بها تسعۀ و أربعين جزءا تم جعل الأجزاء أعشارا فجعل الجزء عشيرۀ أعشار ثم قسم بين الخلق فجعل فى رجل عشر جزء و فى أخر عشرى جزء حتى بلغ جزءا تاما و فى آخر جزء و عشر جزء أو عشرى جزء أو ثلاثۀ أعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على أن يکون مثل صاحب العشرين و کذلک صاحب العشرين لا يکون مثل صاحب الثلاثۀ الأعشار و کذلک من تم له جزء لا يقدر على أن يکون مثل صاحب الجزءين و لو علم الناس أن الله عز و جل خلق هذا العقل على هذا لم يلم أحد أحدا".[۱۱۹۹] و يمکن التوفيق بين القول بالاختلاف فى العقول و القول بالتساوى بأن الاختلاف باعتبار المرتبۀ أو الماهيۀ و التساوى باعتبار الوجود و أن ما به الامتياز فيه عين ما به- الاشتراک و المصنف بين فى مرحلۀ العقل و المعقول من الأسفار[۱۲۰۰] جعل اختلاف حرکات الحياۀ و العقل عبارۀ عن اختلاف جهات الصدور و قد تکلمنا فى حواشينا هناک و من شاء فلينظر.

قوله (ص 177، س 5): «قريب من العقول الاولى»

أى أرباب الأنواع.

و منها ما هوثان کالعقل بالفعل" و ثالث کالعقل بالقوۀ و الثانويۀ بالنسبۀ

الشواهد الربوبيۀ فى المناهج السلوکيۀ (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 632

[1198] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

[1199] (1)- مراده ان قسط الموجودات من الوجود و لوازمه من السعادة وا لشقاوة من جهات يرجع الى قضاء الهى و تقدير حتمى مرجعه الى امر ذاتى والذاتى لا يعلل و لا يسئل عما يفعل و هذا غير مادامه الجبرية

[1200] (2)- سفر الاول من الاسفالر ط ع 1282 ه ق مباحث العقل و المعقولات ص 273، 274، 275

إلى ذلك القريب أو بالنسبة إلى العقول الأولى لأن القريب منها من صقعها و يفنى فيها لا حكم له على حياله.

قوله (ص 177، س 7، 6): «فلذلک صار بعض العقول التى هاهنا الهية ....»

هذا نظير ما وقع فى حديث على عليه السلام مخاطبا لكميل:" أن النفس أربعة نامية نباتية و حيوانية و ناطقة قدسية و كلية إلهية".[1201] قوله (ص 177، س 9، 10): «و لا يمكن ان يكون الذى يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان»

أى ما يصير عقلا بإزاء الفرس الطبيعى لا يصير عقلا للإنسان أو لا يصير ما هو معقولة الفرس معقولة الإنسان لأنه كان معقولة الفرس من باب علمه بذاته لأن كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته و ذاته الفرس العقلى لا غير فالمعقول هو نفى معقولية الإنسان له من طريق خاص و هو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقا كالحصولى فإن كلا من العقول العرضية يعلم ما فوقه و يعلم ما ليس علة و لا معلولا له حصوليا إذ لا حجاب فى المفارقات كيف و كل يعلم مبدأ المبادىء و العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل يعلم كلا إلا أن العلم أعم من الحضورى و الحصولى و الاكتناهى و الوجهى و الفعلى و الانفعالى.

قوله: كان هو و ما عقله شيئا واحدا» إشارة إلى اتحاد العاقل و المعقول بالذات.

قوله (ص 77، س 11): «فالعقل الاول لا يعقل ....»

أى الأول بالإضافة إلى أصنام نفسه لا يعقل الجزئى الطبيعى من أصنامه بما هو

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 633

جزئى طبيعى لأنه أدون من أن يكون معقولا له إذ لا يصلح للمعقولية لكونه مغشى بعوارض غريبة بل العقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات أصنامه و فعلياتها عقلا قبل وجودها و عقلا مع وجودها أيضا و لكن مع وجود كل أصنام النوع لأن الوسيع علمه وسيع و فعله وسيع و هذا مراده بقوله: عقلا نوعيا و حياة نوعية.

فقوله: لا عقل له. أى لا معقولية له بأن لا يكون كليا عقليا و بالجملة صرفا خالصا عن العوارض الغريبة.

[1201] (1)- و الكميل هو ابن زياد النخعى الاشترى رض، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هو الذى نقل عنه حديث الحقيقة التى شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصل قواعدهم، و مبنى مكاشفاتهم و انه عليه السلام صدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله رض ... بقوله ره ..: الست صاحب سرك

قوله (ص 177، س 12): «و كانت الحيوة الشخصية»

أى الحياة الجزئية الطبيعية التى هى إحدى الرقائق لتلك الحقيقة العقلية حاملة لها لأن الجزئى حامل الكلى بتمامه و كمالها إذ لا أبعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه حاملا لبعض و الجزئى الآخر منه حاملا لبعض آخر و هذا فى المفاهيم كالمفهوم الكلى و الحصة منه حيث يقال إن التفاوت بين الكلى و الحصة بالاعتبار فهكذا المتجلى و تجليه و الحاصل أنه كما كان الفرد موجودا مع الكلى الطبيعى بوجود واحد و العقل- المجرد الإنسانى متصلا بالعقل الفعال و روح القدس كذلک العقول الكائنة فى- الحيوانات الصامتة و هى نفوسها ليست عادمة لعقولها و أربابها لأنها مقوماتها- الوجودية و نفوسها متقومات بها و إنما قال: بعض الحيوان. لأن الإنسان بعض- الحيوان و الحيوانات الصامتة بعض آخر منه.

قوله (ص 177، س 15): «و كل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من أن التفاوت بين المتجلى و التجلى كالتفاوت بين الكلى و الحصة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هو التجلى و بالكل هو المتجلى و هذا التعبير فى كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريد الدين- العطار النيشابورى:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 634

جزء كل شد، چون فرو شد جان بجسم   كس نسازد زين عجايبتر طلسم

و فى موضع آخر

تن ز جان نبود جدا عضوى از اوست   جان ز كل نبود جدا، جزوى از اوست

فيقول المعلم: كل تجل من تجليات العقل الكلى هو لا يباين المتجلى لأن- التجلى ظهور المتجلى، و ظهور الشيء لا يباين الشيء و إلا لم يكن ظهورا له و ليس- التجلى جزءا مقداريا و لا خارجيا له حتى يغايره كما أن الحصة المصطلحة فى المفاهيم لا يغاير المفهوم و ليست جزءا و حصة لغوية له، بل هى نفسه و لا تزيد

علیه إلا بإضافة إلى خصوصیة خارجیة منها و الإضافة بما هی إضافة و إن کانت داخلة فیها لکنها اعتباریة لا ضمیمة.

قوله (ص 177، س 16): «هو الاشیاء کلها»

أما الأشیاء التی هی أصنام ذلک العقل فلأنه علتها و کل ما لها فوائد و عوائد منها و هو جامعها و أما الأشیاء التی هی أصنامها لأرباب أخرى فلأن کل عقل مجرد و کل مجرد عاقل لذاته و لغیره و لا حجاب فی المفارقات و لهذا کلها فی کلها و الکل فی الواحد و الواحد منها هو الکل.

قوله (ص 177، س 17): «فاذا صار بالفعل صار خاصا و جزءا»

هذا بیان لمعنى الفعلیة و القوة التی یقابلها هی الوجود الانطوائی و الکینونة- الإجمالیة الاندماجیة و الفعل و القوة بهذا المعنى کثیر الورود فی کلام المعلم الأول.

قوله (ص 177، س 20): «احتال العقل الکاین»

یشیر إلى أن الفاعل للأعضاء هو النفس و لکن بمعونة رب- النوع فیقول: العقل و الحیاة إذا کانا قویین کما فی الإنسان ما احتاجا إلى إحداث الأعضاء القویة فی البدن

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربى)، ج2، ص: 635

إذ بالرویة یقدر الإنسان على جلب المنافع و دفع المضار بسهولة کما ترى فی صنعة- الآلات و الأسلحة المتفننة و إذا کانا ضعیفین انجبر ذلک بإحداث الأعضاء القویة کما فی الحیوانات فإن أسبابها و أسلحتها طبیعیة معها.

قوله (ص 178، س 5): «فاجاب بانها تصیر الى المکان الذى لم یفارقه و هو العالم العقلى ....»

أی العقول العرضیة و الطبقة المتکافئة فالنفس النباتیة و النفس الحیوانیة فی- الترقی و فی الحرکة الاستکمالیة إلى أن تفارقا مادتهما فإذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا إلیه لأنه حق الوصول إلى الغایة و لکن حشرهما إلیه حشر تبعی لا استقلالی کحشر الإنسان بمعنى أن حشر رب النوع الفرسی مثلا إلى الله أی إلى اسمه السمیع البصیر حشر کل من أفراد نوعه حین اتصال کل به و کذا کل صورة طبیعیة تتحول فی عالم المثال إلى صورة برزخیة و أخرویة و بالجملة کل شیء یتصل بسنخه و یرجع إلى أصله فالمعنى الجزئی إلى

المعنى الكلى و الصورة المشوبة إلى الصرفة و الكل يفنى فى أسماء الله" أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ[1202]" و هذا هو معنى وصول الحيوانات إلى غاياتها و لها وصول آخر إلى الغاية العظمى و البغية أعنى:" اسم الله الأعظم" و ذلك بطريقين أحدهما للحيوان الذى فى صراط الإنسان فإنه مأخوذا بشرط لا بهيمة و سبع فإنه أولا جماد ثم صار نباتا حسنا ثم حيوانا غير ناطق ثم حيوانا ناطقا ثم عقلا بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فإنه إذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل إلى صراط الإنسان فى الزمان الغير المنقطع الطرفين فإن فيض الله لا ينقطع و سببه لا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 636

يلبث و نوره لا يأفل وجوده لا يمسك و لا يجوز عليه الصمت فيدخل باب الأبواب و جسد الفرس فرس طبيعى و نفسه فرس ملكوتى كما أن جسد الإنسان إنسان بشرى و نفسه إنسان ملكوتى و من هنا قيل:

از كمال قدرتش در عرصه ملك قدم هر تف آتش خليلى هر كف خاك آدمى

فى أحوال ما يتوقف عليه النشئات الثانية و هو النفس الناطقة إذ عليها و على قواها مدارها و النفس سفينة" بِسْمِ اللَّهِ مَجْراها وَ مُرْساها"[1203]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 637

. [المشهد الثالث فى النظر المختص بعلم المعاد]

[الشاهد الأول فى أحوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية]

[الإشراق الأول فى قوابل التكوين]

و بوجه آخر الإبداع هو التأييس بعد الليس المطلق و التكوين هو التأييس بعد الليس الغير الساذج فإن المكون لما كان ماديا و مادة الشيء كانت موجودة قبله و هى جزء ذاته لم يكن قبل أيسه ليسا محضا بخلاف المبدع و أيضا الإبداع هو التأييس المطلق بخلاف التكوين لأن الأيسية فيه مشوبة بالليسية من حيث التفارق المكانى و السيلان الزمانى فى الأجسام الكائنة.

[1202] (1)- س 42، ى 52

[1203] (2) س 11، ى 43

و بوجه آخر يثلث القسمة و يقال كما هو المشهور: الإبداع إيجاد الشيء غير مسبوق بمادة و مدة و التكوين إيجاده مسبوقا بهما و الاختراع هو المستعمل فى- الأفلاك بإيجاد الشيء مسبوقا بالمادة دون المدة و عكسه لا يجوز، و إن ثنيت الشيء كما فى التعريف الذى ذكره المصنف (قدس سره).

قلت: الإبداع إيجاد الشيء غير مسبوق بالمدة سواء كان مسبوقا بالمادة أم لا و التكاين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث أيضا الشيء إما لا يوجد من شيء كالعقل الكلى أو من شيء كالكائنات التى فى السلسلة العرضية الزمانية أو كالنفوس من العقول أو من لا شيء كالصورة من الهيولى، فإن الهيولى و إن كانت شيئا من الأشياء و ليست لا شيئا محضا، لكن لما كانت قوة صرفة و قوة الشيء ليست بشيء فهى ليست شيئا فعليا و إن شئت ثنيت القسمة بلحاظ أنها شيء من الأشياء و القوة لها بالفعل فقلت:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 638

الشيء إما يوجد لا من شيء و هو المبدع أو من شيء و هو غيره و مراده (قدس سره) بالقابل هو المادة لأنها القابل الواقعى لا الماهية لأنها القابل التعملى على أن العقول لا ماهية لها كما هو التحقيق فإن أريد بجهة القابلية الإمكان الاستعدادى السابق على الشيء سابقا زمانيا دخل الفلك فى المبدع و إن أريد بها مطلق قوة القابل الواقعى أعم من الهيولى الأولى و من الهيولى المجسمة دخل فى المكون.

قوله (ص 179، س 10): «و الحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعد الحدوث لكونها بأجزائها رابطة للحوادث بالقديم لأن علة كل حادث مجموع أصل قديم محفوظ و شرط حادث ذلك الأصل القديم كالقدر المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص أى مجموع المعد و المستعد الخاص و هو قطعة من الحركة القطعية الفلكية المتبدلة وقتا فوقتا و المادة المخصوصة فمن جانبها الإعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد و لا ينقطع الفيض و يدوم سبب الجواد.

[الإشراق الثانى فى الدلالة على الأجسام الأستقسية و قبولها التركيب]

قوله (ص 180، س 14): «و ابدعت منها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانية الحدوث عنده (قدس سره) كان المراد بالإبداع إما لمعنى اللغوى أو معناه الاصطلاحى و لكن باعتبار باطنى ذاتها أو ديمومتها الشخصية فى الأبد.

قوله (ص 181، س 5): «فجادت العناية لوجود عناصر اربعة .....»

لأن هذه الكيفيات أعراض لا بد لها من موضوع و لا عنصر مفرد الكيفية و لا مربع الكيفية و لا مثلث الكيفية لمانعية الضدية و لا مثنى الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة أربعة.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 639

قوله (ص 181، س 7): «حيث جعل كل متشاركين فى كيفية واحدة .....»

التشارك فى الكيفية الواحدة علة ناقصة للتجاوز لا علة تامة فلا يرد أنه لو جعل النار و الأرض متجاورين كان التشارک متحققا و ذلک لأن المراد التشارک المذكور مع عدم المانع و فى الأرض و النار غاية الخلاف مانعة حيث إن النار خفيف مطلق و الأرض ثقيل مطلق و أيضا النار فى غاية اللطافة و الأرض فى غاية الكثافة و أما كون الهواء المجاور لأبداننا متجاورا مع الأرض مع عدم التشارک فذلک بالقسر موجبه الانشقاقات و الوهاد الغايرة الواقعة فى الأرض الموجبة لانحدار الماء إليها و انكشاف ربع منها تقريبا.

قوله (ص 181، س 9): «و قد علمت ....»

أى فى موضع آخر علمت أن الحركة المستقيمة اللازمة من تراكيب العنصريات تدلنا على وجود السماء لأن الحركة المستقيمة من جهة إلى جهة و محدد الجهات- الطبيعية لا بد أن تكون جسما مستديرا خاليا عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان متقابلتان إحداهما فى غاية البعد عن الأخرى، فتكونان طبيعيتين و لا يتأتى ذلک بالمخروطى أو البيضى أو الشلجمى أو المكعب أو غير ذلک أو المستدير الجائز التخلل أو التكاثف أو غير ذلک إذا الخطوط الواصلة من مراكزها إلى أطرافها متخالفة فى الطول و القصر فلم يكن ما فرض فوقا حقيقيا" هذا خلف" قوله (ص 181، س 21، 22): «لا متناع القول بالكمون»

هذا ناظر إلى إمكان الانقلاب و المحبة و الغلبة إلى جواز الاستحالة أى محبة عنصر لعنصر يوجب أن يعلق و يربط أحدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 640

أجزاء صغار بمداخلتها عليه و هذا بإزاء القول بالفشو و النفوذ المشهور فى كتب القوم و هو الأظهر فى إنكار الاستحالة، فإن هذا القائل يقول تسخن الماء مثلا بنفوذ أجزاء النار[1204] من مسامات القدر و حواليه و فشوها فى الماء و لا تكيف هنا كما أن القول بالكمون و البروز إنكار الانقلاب فى الصور الجوهرية.

[الإشراق الثالث فى لمية قبول العناصر للتكوين]

قوله (ص 181، س 20): «قاصرة عن قبولها»

أى فى الكيفيات الفعلية و الانفعالية التى هى أوائل الملموسات التى هى دلائل الكيفيات المحسوسات و هذا بناء على نفى- التضاد عن الجواهر و إلا فالتضاد فى نفس الصور لنفس الصور و مانعية التضاد عن قبول الحياة لأجل أنه موجب الفساد و العدم الذى هو شر من الموت فإن كل فساد و زوال فى عالم الطبيعة بطريان ضد على موضع ضد و طرده إياه فالحر الشديد إذا وقع فى موقع البرد و طرد البرد و أزاله فيقال إنه عدم البرد و السواد إذا طرأ على موضع البياض طرده و كذا الفصل طارد الوصل و قس عليه الباقى إنما الباقى فى هذه المواضع الموضوعات و المحال فالضدية منشأ الموت و إذ لا تضاد فى الأفلاک فكلها أحياء.

قوله (ص 182، س 8، 9): «كالسحب ......»

مثالات للآثار العلوية إذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون أمثلة للتراكيب يريد توهين إحداث المركبات من وجوه ثلاثة. أحدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فأين الجزئى المادى المحدود من الكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له إليه فى مشموليته سيما الكليات الوجودية التى كليتها سعتها الخارجية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 641

و ثانيها: من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى:" إِنَّمَا الْحَياةُ-[1205] الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ*" يعرف ذلک العقول السياحة فى ديار الكليات السياحة فى بخار- المجردات.

و ثالثها: من جهة تحصيل الحاصل فإن الغرض من التراكيب تحول الطبائع إلى- النفوس و تحول النفوس إلى الطبائع العقول و قد كانت العقول فى البدايات. و بالجملة كثيرا ما يسأل هذا السؤال فى المحاورات و فى مقام أنه هل يمكن أن يقع هذا العالم أشرف مما وقع أم لا و الجواب أن من تمامية العالم الصادر من الواجب تعالى وجود- النقصان فى العالم لأن الناقصات لا تصادم التامات فإنها سبقتها فى الصدور فليصدر منه تعالى

[1204] (1)- هذا هوا المختار كما بين فى العلوم الطبيعة لان الاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليس الجسم متصلا واحدا ان اتصال الاجسام من خطاء الباصرة و التحقيق يطلب من كتب الجديدة وا لفسلة الحديثة

[1205] (1)- س 39، ی 64

كلتاهما ليكون الفيض أعم و تماميةُ التامات أبين و هذا أقوى و أسد من جوابه (قدس سره) أنها ليست بأشد خساسةٍ من العدم البحت حيث إنا جعلنا ما هو مناط الشبهة مناط الدفع و قد تفاخر أرسطو بمثله فى موضع آخر. و أيضا هذه المركبات و إن كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكلى و الباقى فلها وجود توصلى لوجود أصالى و هو ما هو كالآن السيال فى الزمان و التوسط فى القطع إذ النوع محفوظ بتعاقب- الأشخاص.

قوله (ص 182، س 19): «ثم ان اعادة ترتيب الحدوث من الحسيات الى العقليات ....»

إلا وجب و الأولى أن يبين: أن العقليات فى سلسلة الغايات غير العقليات فى سلسلة البدايات بل ما فى الغايات أكمل مما فى البدايات لكونها مظاهر الصفات التشبيهية و التنزيهية جميعا و من هنا كان حملة العرش فى البداية" أربعة" و صارت فى النهاية" ثمانية" بانضمام أربعة النهاية إلى أربعة البداية" وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ

ثَمانِيَةٌ" فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل و اكتفى (قدس سره) بالتعاكس إذ" لا تكرار فى التجلى" اتكالا على ما حقق فى مواضع أخرى فمنها ما ذكره (قدس سره) فى سفر النفس من الأسفار نقلا عن الشيخ الأكبر محيى الدين العربى (قدس سره) أنه قال:" عليك أن تعلم أن البرزخ[١٢٠٦] الذى يكون الأرواح فيها بعد المفارقة عن النشأة- الدنياوية هو غير البرزخ الذى بين الأرواح المجردة و الأجسام لأن تنزلات الوجود و معارجه دورية و المرتبة التى قبل النشأة الدنياوية هى من مراتب التنزلات و لها- الأولية و التى بعدها من مراتب المعارج و لها الآخرية و أيضا التى تلحق الأرواح فى البرزخ الأخير أنما هى صور الأعمال و نتيجة الأفعال السابقة فى الدنيا بخلاف صور البرزخ الأول فلا يكون أحدهما عين الآخر لكنهما يشتركان فى كونهما[١٢٠٧] عالما روحانيا و جوهرا نورانيا غير مادى" (انتهى) و قد سمى فى فتوحاته:" البرزخ- الأول بالغيب الإمكانى و الثانى بالغيب المحالى" و وجه التسمية منقول فى سفر النفس.[١٢٠٨] قوله (ص 183، س 2): «و لا ايضا فى هذا صعوبة ....»

بل قال الله تعالى:" وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ" وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ.

[الإشراق الرابع فى تكون النبات و الحكمة فيها]

[1206] (1)- فتوحات مكيه چاپ كشميرى 1269 ه ق ص 332، 339 و 78

[1207] (2)- لان العوالم متصلة فالبرزخ الصعودى تتصل بالبرزخ النزولى و العقول اللحقات تتصل بالباديات و من هنا انقسم المعذب و المنعم فى الشرع بالداخلى و الخارجى و قد حققنا الكلام فى شرحنا على االفصوص و فيما كتبنا فى العرفانيات

[1208] (3)- سفر النفس ط ق ص 1282 ه ق ص 109، لامكان ظهور ما فى الاول فى الشهادة و امتناع رجوع ما فى الثانى اليها الا فى الاخرة

قوله: «و قد جرت سنّة اللّه تعالى من فرب اليه شبرا» اقتباس من الحديث القدسى

المشهور و النكتة فى أن الله تعالى يقابل الشبر بالذراع و الذراع بالباع أن قرب المتقرب إليه من باب الاستعداد و الإمكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب و الفعلية و نسبة الإمكان إلى الوجوب نسبة النقص إلى الكمال و أيضا حركة المتقرب أيضا بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد و فعلية نفس التهيؤ أو القوة و حظهما لضعف من الوجود بجاعلية و من هنا و مما مر أن الإبداع إعطاء الوجود بلا مشاركة جهة القابلية قيل:

داد حق را قابليت شرط نيست	بلكه شرط قابليت داد اوست

و لكن ما دام الموضوع فى البين ينسب إليه شيء لأن الشيء ينسب إلى القابل و إن كانت النسبة ضعيفة.

قوله (ص 184، س 7): «فاستشكل هذا بعض الناس .....»

إن قلت: كيف الإشكال فى المولدة و لا مولدة فى المنى و الجنين.

قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهى مجموع قوتين إحداهما تسمى محصلة و هى قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منيا و هى فى مثل- الأنثيين. و الأخرى تسمى مفصلة و يسمى أيضا مغيرة أولى و هى قوة يميز و يفصل بين أجزاء المنى فيجعل بعضها مستعدا للعصبية و بعضها للعظيمة و بعضها للرباطية و هكذا و هى تلتزم مثل المنى فى الرحم فإذا فعلت هذه فعلها فى الرحم مثلا من دون مستعمل إياها لزم حدوث الآلة قبل ذى الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع.

هذا جواب سخيف لأن المستشكل أورد الإشكال على

القول بالحدوث كما قال: و النفس حادثة بعد حدوث المزاج. مع أن قدم النفس بما هى نفس باطل.

قوله «و تارة بحدوثها قبل البدن» أنما قالوا به لقوله عليه السلام:" خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام"[1209] فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانية مع أن المراد العام الربوبى الملكوتى و العام الإلهى الجبروتى و المراد بالألفين مظهرية كل منهما لألف اسم من أسماء الله الحسنى و بالجملة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية و أيضا قالوا به أخذا بما ورد فى الشرع من أخذ العهد و الميثاق من بنى آدم فى عالم الذر و هذا أيضا بطور آخر و يلزم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس و التخصيص بلا مخصص فى تعيين وقت محدوث بخلاف ما إذا كانت حادثة بحدوث الأبدان.

قوله: «المغايرة لها بالذات» فإن لم يكن مغايرة لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بأن يكتب بالتبر لا بالحبر يليق و أما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجىء.

قوله: «من قوى نفس الامّ» هذا أيضا سخيف لأن التصرفات الطبيعية من

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 645

النفوس أنما هى فى مواد أنفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلا للقوى الحالة فى بدن عمرو.

قوله: «و بناء هذه الاقوال ..... إذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية هنا لعلموا أن النفس الناطقة جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و أنها من أدنى المراتب و هو مقامها الطبع إلى أعلاها و هو النفس الإلهية و بعبارة أخرى اللطيفة الأحدية شى‏ء واحد فالمصورة مرتبة منها و طليعة لها و ليست فى تصرف نفس قديمة أو حادثة متصلة أو مباينة و لدروا أن الجامع أبدا غير الحافظ إذا المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السيال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بما هى نفس و أما الحافظ فلا بد أن يكون أصلا محفوظا ثابتا فهو وجهها إلى العقل- المفارق أعنى الصورة الدهرية التى كالآن السيال الراسم للزمان أو نفس العقل المفارق و المثال النورى.

قوله (ص 185، س 8): «باستعدادها[1210] مصححة لتشخص الصورة»

[1209] (1)- فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة و الطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين ما يوهم او يشعر بقدم- النفوس الناطقة الانسانية و البرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار المشعرة بالقدمناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقايق فى العالم الاعلى لأن للنوفس نشئأت ثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن و النشاة الاخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لا جل الاستكمالات و التلبس بالوجود الحقايق الجمعى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية و التشبيهية و التجليات الجلالية و الجمالية

[1210] (1)- فى النسخة الموجودة عندنا باستعدادها علة مصخحة

إذ لو لا المادة و استعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسة غير قابلة لتمديدها إلا يسيرا قبلت من الفاعل صورة قصيرة و قس عليهما الباقى.

قوله، «و الصورة بجوهرها العقلى أى ذات الصورة المطلقة التى هى أمر معقول كما هو المشهور من القوم أن صورة ما هى شريک العلة للمادة فالمراد بالموجبة

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 646

معناها اللغوى منه و الموجب الغير التام و مرادهم بالمطلق المطلق من حيث التحقيق و لكن فى ضمن آية صورة كانت و هى فى الصورة الشخصية كالحركة التوسطية فى القطعية و ربما نسميه الصورة الدهرية و المخصوصة صورة زمانية أو أراد بجوهرها العقلى رب النوع لكل صورة طبيعية و هو الأظهر من كلامه (قدس سره) و مرامه حيث إن الصورة الطبيعية رقيقة للصورة العقلية عنده (قدس سره) و تلک حقيقة لها و لا تفاوت بالنوع بل بالنقص و الكمال فتلک جوهرها العقلى لأصالة- الوجود و تحقق الشدة و الضعف فيه و جواز الاشتداد فى الجوهر و جواز الاتفاق النوعى بين الجسمانى و المجرد كما مر فى مبحث المثل.

قوله: «و هكذا تسلسلت المواد بالصور ....» للحركة الجوهرية فى الطرفين لأن الصورة سيالة فى الفعلية الذاتية و المادة سيالة فى الانفعالى الذاتى كما أشار إلى جانب الصورة بلفظى التشخيص و المراد بالتشخص هنا التميز و أمارة التشخص- الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام التلازم بالتشكل و إلى جانب المادة بقوله: لمادة غير الأولى. و هذا التسلسل تعاقبى مجوز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدة لمادة و هلم جرا.

قوهل: «لان الاول» أى الجامع و الثانى أى الحافظ موجب أى ليس فعله خفيف المئونة كفعل الجامع فإن الحافظ فعله الإيجاب و الإمساک و الحفظ فالحافظ لا بد أن يكون نفسه ثابتا و الصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة- الجوهرية فكيف تتأتى منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العقلى من الصورة أو ذات- الصورة و حقيقتها من جهة تعلقها و إضافتها الوجودية بالمفارق و الضمير فى ثباته و

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 647

بقائه يرجع إلى المولود الدال عليه المقام أو الدال عليه الجامع أو الحافظ كضمير تحركه يعنى أن ثباته الثابت الاتصالى و بقاءه البقاء السيلانى لتبدله الذاتى و يمكن إرجاعه إلى الثانى أى الحافظ و" حسب ثباته" إشارة

إلى تفاوت الثبات فى المتعلق و المتعلق فإن ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطية فإنها أمر بسيط ثابت محفوظ من أول المسافة إلى آخرها و التجدد فى نسبها إلى الحدود.

و أما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مر فمعلوم، فإنه أجل و أرفع من هذا فإنه خارج عن الأوضاع و الجهات و الأيون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس زمانيا لا على وجه الانطباق على الزمان و لا على وجه آخر و ثباته دهرى بل سرمدى بسرمدية الواجب تعالى فإن نسبة الثابت إلى الثابت سرمد.

قوله: «يفعلان بارادة متجدّدة» التقييد بالتجدد إشارة إلى أن التفويض غير معقول أيضا فى ذى الإرادة القديمة الثابتة على حالة واحدة بل فى ذى الإرادة- المتجددة المتصلة و لكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ:

" إنهما واحد" أى فى علم النفس من الشفاء[1211] قوله (ص 176، س 14): «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه .....»

و قد وجهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس[1212] من شاء فلينظر فكيف اتجه تكامل الاستعداد إلى الفساد و الحال أن العقل و الوجود يقتضيان بأن الاستعداد كلما كان أتم كان الصورة أكمل و الكمال أن يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة و شىء آخر لا أن يفسد السابقة و يتكون اللاحقة و هذا" خلع و لبس و انقلاب و استحالة"

و هذا بالقواسر و الحركات الطولية استكمالية و لو كانت تكونا و تفاسدا كان التغيير قسما واحدا و الحال أن تغيرات العالم قسمان أحدهما: الخلع و اللبس و الآخر الاستكمال كما قال الشيخ:" إن كون الشىء من شىء على وجهين: أحدهما بمعنى أن كون الأول أنما هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثانى كالصبى إذا صار رجيلا لم يفسد و لكنه استكمل لأنه لم يزل أمر جوهرى و لا عرضى إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد إذا قيس إلى الكمال الآخر و الثانى بأن يكون الأول ليس طباعه أنه يتحرك إلى الثانى مثل الماء يصير هواء فالأول يحصل فيه الجوهر الذى الأول بعينه فى الثانى و القسم الثانى لا يحصل الذى فى الأول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر" انتهى[1213] و هنا شق آخر وراء الأربعة و هو أن يكون الصورة

[1211] (1)- الطبيعى من الشفاء ط 1305 ه ق ص 210

[1212] (2)- الاسفار العقلية سفر النفس ط 1282 ص 8، 9، حاشية الحكيم المحشى

[1213] (1)- الشفاء ط 130، الهيات ص 192

السابقة باقية عند ورود اللاحقة و لم تفوض فعلها إلى اللاحقة بل يسند كل أثر إلى مبدإ يناسبه فالتغذية و التنمية إلى النفس النباتية و الحس و الحركة إلى النفس الحيوانية و هكذا فلم يبطل هذا لم يلزم الشق المطلوب و هو أن مبدأ هذه الآثار جميعا شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالا معنويا بلا تعدد و يمكن أن يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لأن تلك الصور لما كانت مندرجة فى الكمال مترقبة من كامل إلى أكمل و من أكمل إلى الأكمل و هكذا لا بد أن يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع أنه يبطل هذا و بعض ما سبق أن المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحدة و الجنس الواحد فصله واحد و هاهنا ليس كذلك لاستقلالها فى التأثير و فعليتها و بعدها عن أحكام الجنسية و المادية و الفصلية البعيدة التى هى كالجنسية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 649

بخلافها فى طريق المصنف (قدس سره) لإبهامها و اضمحلالها و فنائها فى الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فإنه الفانى فى الفصل.

[الإشراق الخامس فى تكون الحيوان]

قوله (ص 187، س 18): «و حد النفس على ما يعم الارضيات»

إن قلت: كيف يعم الأرضيات الثلاث مع وجود لفظ ذى الحيات و النبات لا حياة له فإن الحى هو الدراك الفعال و أقل مراتب الدرك اللمس و أقل مراتب الفعل الحركة و ليس له شيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم- النفس السماوية و لو على مذهب- المحققين من أن لكل فلك نفسا كما قال فى سفر النفس من كتابه الكبير:" أن ليس المراد بالآلة ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى و للفلك قوة محركة هى طبيعته- الخامسة و قوة حساسة[1214] و قوة خيالية" قلت: مقصود القوم من ازدياد ذى حياة بالقوة إخراج النفوس الفلكية على- القول الغير الحقيقى و مرادهم منه كما فى شرح الإشارات[1215] و شرح الهداية[1216] و غيرهما أن يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء بالقوة و نفوس الفلكيات و إن فرض أنها كمالات أولية لأجسام آلية لكن يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل ما يصدر عنها، أنما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الأرضية فإن أفاعيلها قد تكون و قد لا تكون فليس الحيوان دائما فى الإحساس و التحريك و نحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهرة إذ متى كانت حياة الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حتى تكون كمالا له و متى

1214 (1)- الاسفار مبحث النفس 1282 ه ق ص 3

1215 (2)- شرح الاشارات الطبعة الجديدة 1378، المجلد الثانى ث 290 الى 293

1216 (3)- شرح الهداية 1214 ه ق ص 168 الى 180

تعلقت النفس به فحياته بالفعل لا القوة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية إذ المراد آثار الحياة و المحقق الطوسى (قدس سره) أيضا جعل التعريف شاملا للثلاث قال- المصنف (قدس سره) فى شرح الهداية:" و أما الاعتراض[1217] عليه بأنه إن أريد بما يصدر عن الأحياء ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية و إن أريد أفعال الأحياء و إن لم يكن الحياة شرطا فيها فإن كان المراد جميعها خرج أيضا ما سوى النفس الإنسانية و إن كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط و المعادن.

فجوابه:" أن المراد بعض الأفاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الأرضية" انتهى. ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنف (قدس سره) فى هذين الكتابين و بين ما ذكره (قده) فى سفر النفس:" أنه بإدخال لفظ ذى الحياة فى حد النفس خرجت النباتية لأن ما هناك لفظ ذى الحياة بدون لفظ[1218] بالقوة".

قوله (ص 188، س 6): «و بالطبيعى .....»

قد يقال: جسم طبيعى أى ليس بتعليمى و قد يقال: جسم طبيعى أى ليس بمثالى و قد يقال: جسم طبيعى. أى ليس بصناعى و هذا هو المراد هاهنا و كان الأولى أن لا يطرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعل- نظره (قدس سره) هاهناك ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الإشراقى (قدس سره) أن لا ماهية للعقول فلا فصول[1219] لها و لا نوعية حتى يقال ما يتم

به نوعيتها.

قوله: وزادوا فى الحيوانات الارضيّة» أى فى تعريف نفسها الخاص بها و لم يذكر التعريفات الخاصة للنفوس الأخر مثل أن يقال فى النفس النباتية من شأنه التغذية و التنمية و التوليد فقط و غيره فى غيرها لأن الكلام فى تكون الحيوان.

[1217] (1)- شرح الهداية الاتيرية ط 1316 ه ق ص 180

[1218] (2)- سفر النفس ص 1، 2، 3

[1219] (3)- و ما اشتهر فى السنة المتأخرين كالحكيم المحشى و غيره تبعا لصدر المتالهين و الشيخ الاشراقى: ان- العقل و النفس لا ماهبة لهما، كلام شعرى خطابى لا ينطبق على البراهين العقلية و قد ذكر تفصيله فى كتبنا و مسفوراتنا« هستى، تعليقات بر مشاعر» لان الفيض المنبسط ينبسط على الحقايق و يصير محدود و لا نعنى بالمامه الا الحد العدمى و كل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين قهرا و التعين هو الماهية

قوله (ص 189، س 5): «فللحركات الاختيارية ....»

التفصيل فى المبادىء أن يقال أولها: التصور للفعل تصورا عقليا أو خياليا أو وهميا و ثانيها: التصديق بغاية الفعل تصديقا يقينيا أو ظنيا أو تخيليا الأول للمقربين و الثانى لأصحاب اليمين و الثالث لأصحاب الشمال و ثالثها: الشوق و بعد ذلک بعد اشتداد الشوق و رابعها: الجزم و خامسها: العزم و سادسها: القصد و سابعها: تحريک القوة العضلية و هذا الجزم غير التصديق بالغاية لأن هذا توطين النفس على العمل و عقد- القلب به و ذلک تصديق بترتيب الغاية العقلانية عليه و كذا العزم غير القصد لأن العزم قد ينفسخ و القصد هو الجزء الأخير من العلة التامة الذى يقال له: السبب و هو إذا وجد وجد المسبب و إذا عدم عدم.

قوله: «و قد تبين هذا مما سبق» من أن لكل جسم طبيعة و له نفس سيالة و لكل من الجسم عقل من الطبقة المتكافئة و كل عال محيط بسافلة و المحيط بما أحاط" هُوَ اللَّهُ الْواحِدُ الْقَهَّارُ" فلا مؤثر فى الوجود إلا الله" و لا حول و لا قوة إلا بالله العلى العظيم" و الفاعل الإلهى ليس إلا هو و المبادئ طرا مفارقاتها و مقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر أشمخ قدرته و مشيته هو" الَّذی[1220] يُصَوِّرُكُمْ فِی الْأَرْحامِ كَيْفَ يَشاءُ:" اللَّهُ يَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها وَ الَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنامِها[1221]".

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 652

گر بعلم آييم او ايوان اوست	ور بجهل آييم او زندان اوست
ور بخواب افتيم مستان وييم	ور به بيدارى بدستان وييم

إلى أن قال:

ما كه‌ايم اندر جهان پيچ پيچ	چون الف از خود چه دارد هيچ هيچ

[1220] (1)- س 3، ى 4

[1221] (2)- س 22، ى 26، سورة، 40 آية 69

و هذا لا ينافى قوله تعالى:" أُكُلُها دائِمٌ" أى يتراءى المنافاة بحسب ما هو- الواقع من أن الأكل الحقيقى دائم و أما بحسب الظاهر من الأكل فلا منافاة بين كون الأكل موقتا و دائما لأن ذلک الموقت بوقته الخاص لا ينقطع أدواره.

قوله (ص 190، س 13: «و هى المعدة»

ذكرها على سبيل التمثيل فإن الأوردة و العروق من الخزائن و الأكل الدائم للأعضاء بالامتصاص للدماء التى يترشح من فوهات العروق الشعرية شيئا فشيئا و لحظة فلحظة فالغذاء بالقوة تلبث فى المعدة ست ساعات حتى يصير كيلوسا ثم فى الكبد ست ساعات حتى يصير كيموسا ثم فى الأوردة ست ساعات حتى يصير أنضج و أعدل و أنقى ثم فى الأعضاء ست ساعات حتى يتم أربع و عشرون ساعة عدد ساعات الليل و النهار فيصير نقيا نضيجا غاية النقاء و النضج و انجذاب من العروق الشعرية و الالتصاق بالأعضاء شيئا فشيئا دائم من الغذاء بالفعل الآتى من ذوى الجباية الثلاثة.

قوله (ص 191، س 5): «للكشف الذى هم عليه»

كما قال تعالى:[1222] فَكَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ" فمن خاصية أعمالهم الحسنة و عقائدهم الحقة أن يكشف لهم أن معادن مأكولاتهم و ينابيع مشروباتهم لا نهاية لها إذ مصادرها ملكاتهم الطيبة المسببة من أعمالهم و علومهم التى

استحكموها و قضوها بخلاف أهل النار لأن خاصية جهلهم و حرصهم و أخلاقهم و أعمالهم السيئة ليست إلا الاضطراب و الحرمان و الفقدان فى عين الوجدان.

قوله: «وتحت هذا سر» فإن الخلق كلهم مستغرقون فى إدراک الحق فى الواقع كل بقدر نصيبه و لا يستشعرون أن المدرک ما ذا و لو استشعروا يتبدل ألم الفراق بلذة روح الوصال.

"چندين هزار ذره سراسيمه مى‌دوند　　　در آفتاب و غافل از اين كافتاب چيست"

[1222] (1)- س 50، ى 21

و أهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهر قهره لم يبق لهم ألم و تبدل آلامهم لذات. قال المولوى:

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجد	كيست چون من عاشقى[1223] بر هر دو ضد
بالله ار زين خار در بستان شدم	همچو بلبل زين سبب نالان شوم
اين عجب بلبل كه بگشايد دهان	تا خورد او خار را با گلستان

[الإشراق السادس فى قوى الحيوان و بيان ان الله تعالى خالق القوى]

قوله (ص 192، س 1): «فعجزت عن دركه شرّاح القانون[١٢٢٤] و اعترضوا عليه» الإشراق السادس ثم خلق الله للحيوان قوى أخرى إدراكية من الحواس الظاهرة و غيرها ليميز الملائم عن المنافر و النافع عن الضار لا يحضرنى الشروح لكن لا مجال للاعتراض لأن منظور الشيخ أن مدركات اللمس من الكيفيات الأربع و النعومة و الخشونة و غيرها مما يوجب الالتيام أو التفرق متى تدرک تلذ أو تؤلم و كذا مدركات الذوق و الشم بخلاف الألوان و الأصوات فتدرک و لا لذة أو ألم فيها كما هو مشاهد و أما النظر إلى البستان أو الوجه الجميل أو النور و الاستماع للصوت الحسن و نحوه فالالتذاذ فيها روحانى إنما هو للروح الأمرى لا للقوة الحسية بما هى حسية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 654

و إلا لكان للحيوان[١٢٢٥] الصامت أيضا و ما ذكره المصنف هو الأتم لكونه النمط اللمى.

قوله (ص 192، س 8): «من باب مدركات قوة اللمس»

إن قلت: مدركات اللمس و غيره أنما هى الكيفيات و ليست هى مقومات و لا أقواتا للحيوان بما هو حيوانى.

قلت: أولا يتقوم بها مزاجه فالسنخية متحققة لأن المزاج أيضا كيف و ثانيا نقول: كما أن جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهر الأقوات كذلک بكيفياتها أما الكيفيات الفعلية و الانفعالية فهذا فيها

[1223] (1)- وين عجب من عاشق اين هر دو ضد

[1224] (2)- كالشارح المسيحى« ابى السهل» والخطيب الرازى و اما الشارح العلامة الشيرازى و هو ينصر الشيخ- الاعظم والمصنف العلامة ذكر اقوال الشراح القانون فى كتابه النفيس المبدء و المعاد و شرحه على الهداية

[1225] (1)- بعض الحيوانات يلتذون من الصور الحسنة البهية و المنفمات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتذون من النظر الى الورد و البستان فالتذاذها ايضا روحانى لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة عن المادة

ظاهر و أما الكيفيات- المذوقة فلأنه إذا أكل الإنسان غذاء غير حلو أولا و أكل الحلو ثانيا ثم استعمل القى شوهد أنه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافيا لا يرسله المعدة لمحبوبيته لها كيف و بين الكيفات و موضوعاتها نوع اتحاد لأن تلک صور شخصية و هذه مواد لها.

قوله (ص 192، س 14): «و لاالالوان»

إن قلت: لا يتم هذا فى الألوان لأن البدن كما أنه مركب من أجسام لها كيفيات أربع مثلا كذلک لها الألوان.

قلت: ألوان أجزاء البدن كاللحوم و العظام و الأعصاب و الشرائين و غيرها ليس لها دخل فى قوام البدن و تقويه إنما لها صحابة اتفاقية بخلاف الكيفيات الأربع و التسع و كذا الروائح العطرة للبدن اللطيف البخارى.

قوله: «و لا شکّ فى ان آلات الحساسة جسم حيوانى» دفع لما عسى أن يقال:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 655

الكلام فى أن القوى بعضها لها لذة فى محسوسها و بعضها ليس كذلک و هى بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات و ليس لها تركيب من كيفيات أخر و حاصل الدفع أن المراد التذاذ القوى بما هى جسمانيات منطبعات فى المحال و هى بما هى كذلک مركبة من الكيفيات الفعلية و الانفعالية و نحوها و مقومات كيف و القوة صورة و المحل مادة و بينهما ضرب من الاتحاد و حكم أحد المتحدين حكم الآخر.

[الإشراق السابع فى الإشارة إلى المدارک الباطنة]

قوله (ص 193، س 9): «و اما حافظ للمعانى»

و الأبسط أن يقال: ثم المعانى إما جزئية و إما كلية و مدرک المعانى الكلية هو العاقلة و حافظها العقل الفعال[١٢٢٦].

قوله: «كهذا السّكّر ابيض حلو» فهذا الحكم لما لم يكن كليا لم يكن من- العقل و لما لم يكن جزئيا معنويا لم يكن من الوهم و لما كان جزئيا صوريا كان من- الحس المشترک.

إن قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفة فأية حاجة إلى الحس المشترک لأن المتصرفة غير مدركة إنما هى عمالة فإدراک أن هذه النسبة الجزئية الصورية واقعة إنما هو من الحس المشترک.

[1226] (1)- خافظها العقل البسيط الاجمالى الخلاق للصور التفصيلية و للصور نحو وجود فى العقل الفعال اصالة و لما ظل و فرع فى المدينة العقل الانسانى

و المصورة بالاشتراک الاسم بین الخیال" و مصورة النبات إن قرئت بکسر الواو لا إن قرئت بفتحها فالکسر بناء علی أن الخیال مصورة للحس المشترک من داخل عند التحییل و المنام لأن الحس المشترک کمرآة ذات وجهین: وجه إلی الداخل و وجه

إلی الخارج و الإدراک وظیفته و الاستمساک وظیفة الخیال و الفتح بناء علی أن الخیال مصور و تنتقش بما فی الحس المشترک.

قوله (ص 193، س 17، 18): «و سیأتی الحق فیها»

من التجرد البرزخی و علی تجردها و تجرد الحس المشترک و الوهم و المتخیلة یبتنی إثبات المعاد الجسمانی.

قوله (ص 194، س 12): «حادث عن صفو الاخلاط»

کما أن الأعضاء حادثة عن کدرها و غلیظها و ما یقال: فیک شی‌ء کالملک و شی‌ء کالفلک، ناظر إلی هذا و شی‌ء کالملک عقلک النظری الذی کالملائکة العلامة و عقلک العملی الذی إن غلب علیه العصمة و الطهارة کان کالملائکة العمالة و شباهة الروح- البخاری سیما النفسانی الدماغی بالفلک من جهة الصفا و اللطافة و الاعتدال فإن- المتوسط بین الأضداد [کالخالی عنها] و لهذه الشباهة یطلق اسم کل منهما علی الآخر و یسمی روحک فلکا و سمی الله تعالی فی کتابه الحکیم الفلک بالدخان کما قال تعالی:

" ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ[1227] وَ هِیَ دُخانٌ" فالسمائیة فی الإنسان الکبیر کالروح البخاری الذی هو المتعلق الأول للنفس فی العالم الصغیر و النفس الکلیة متعلقة بها و لجعلها سقفا محفوظا و سبعا شدادا لا حاجة لها إلی وقایة و غلاف صائن بخلاف الروح البخاری الإنسانی و فی التمثیل هذا کالماء الذی فی الجرة المشکلة له فإذا انکسرت الجرة بطل شکل مائها و البحار الدخانی الفلکی کالماء المنجمد فی الجرة بالبرد الشدید إذا انکسرت لبقی[1228] شکل الماء المکتسب منها علی حالة و بالجملة لا تحاشی للعقول- المنورة بنور الله من إطلاق الدخان علی الفلک لما ذکر.

[1227] (1)- س 41، آیة 10

[1228] (2)- فی بعض النسخ: و اذا انکسرت القی شکل الماء المکتسب ....

قوله (ص 194، س 17): «و اعلم ان وحدة الذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فإنها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظة و الوهم و لفظ المسترجعة لثلاث بانضمام التصرف و هذا كما ذكرنا فى المولدة أنها اعتبارية لأنها مجموع قوتين محصلة و مفصلة و لكن كل محل فى الكل وحدتها حقيقية.

قوله (ص 195، س 8): «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذه القوى»

بحيث إن النفس الحيوانية هى الوهم و ما عداه من القوى آلات له إذا اختلفوا فى أن النفس الحيوانية التى تستخدم القوى الحيوانية ما هى فبعضهم قال بما ذكر و بعضهم قال: إن النفس مجموع الوهم و ما دونه. و الحق أنها الأصل المحفوظ فى جميعها يرشدك إلى رئاسة الوهم تسمية القسمة إلى الأجزاء المقدارية فى الجسم بالقسمة الوهمية مع أن الوهم فعله للذاتى أدرک المعانى الجزئية لا الصور المقدارية، و لكن لما كان فعل الخادم الغير المباين فعل المخدوم أسند فعل المتخيلة و غيرها إلى الوهم.

قوله (ص 195، س 10): «و فى المقام سر آخر»

يمكن أن يلوح كلام الشيخ إليه و إن كانت عباراته فى المواضع الأخرى ناصة فى المعنى الأول من الرئاسة و المرءوسية على نحو الرئاسة على الجنود المناسبة.

قوله (ص 195، س 11، 22): «و ذلک لا ينافى تقدسها»

إذ لا تتجافى عن مقامها الشامخ فإن هذا النحو من الاتحاد إفاضة و الإفاضة إعطاء الفوائد و العوائد بحيث لا ينقص فى الإبداء من المعطى شىء و لا يزيد فى الإعادة إليه عليه شىء و قد قلت فى منظومتى المسماة بغرر الفوائد:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 658

"النفس فى الحدوث جسمانية	و فى البقاء تكون روحانية"
"لم تتجاف الجسم إذ تروحت	و لم تجاف الروح إذ تجسدت"

"فكل حد مع حد، هو هو   و إن يوجه صح عنه سلبه"

"فأعور جسمها شبهها   كما يحدها الذى نزهها"

قوله (ص 196، س 16): «ليست بطبيعة جرمية»

استدل على مغايرة النفس مع المزاج بأربعة أوجه مغايرة الحافظ مع المحفوظ و الممانعة عن أصل التحريک كما فى الإعياء و الممانعة عن جهته كما فى الرعشة و زوال حرارة الملمس عند ورود البرودة مثلا و هاهنا وجه خامس أن النفس باقية و المزاج غير باق و غير الباقى غير الباقى و اكتفى فى مغايرتها للطبيعة بوجه واحد و الحال أن هاهنا وجوها بعضها أسهل مأخذا مما ذكره و إن سبق مبادىء ما ذكره. منها: أن النفس شاعرة و لا شىء من الطبيعة بشاعرة. و منها: أن النفس فعلها على أنهاج مختلفة و لا شىء من الطبيعة كذلک حيث إن الطبيعة تفعل على نهج واحد و وتيرة واحدة. و منها:

التمانع المذكور، إذ قد سبق أن النفس تستخدم الطبيعة التى فى عناصر البدن الطبيعى قسرا و كرها و بها يتحقق الإعياء و الرعشة.

قوله: «اللّهم ....» أى الحيوان الذى ليس له درجة الخيال و الوهم فليس له تجرد و لو تجردا برزخيا و ليس له بقاء إلا فى النشأة العلمية.

قوله (ص 197، س 3): «و الصور المثالية»

سواء كانت فى عالم المثال الأكبر كما يقول به الشيخ الإشراقى أو فى عالم المثال- الأصغر كما يقول به المصنف (قدس سره) و هى على الرأيين ليست من ذوات الأوضاع

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هو الخيال كذلک فهذا الاستدلال نظير استدلال القوم على تجرد النفس العاقلة تجردا حقيقيا بأنها مجردة لتجرد عارضها.

قوله (ص 197، س 12): «فان التحريكات البدنية»

أى لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس إلى عالم دون عالم فكما أن الروح البخارى الذى فى مؤخر الأوسط مما يهيىء النفس للعبور من هذا العالم إلى عالم المعانى الجزئية كذلک الروح الذى فى مؤخر المقدم و أيضا على هذا القول- التحقيقى هذا الروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور- الخيالية و كذا الروح الذى فى مؤخر الأوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى- الجزئية لا محل.

قوله (ص 197، س 12):

«و لا حد ان يقول: يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس» أى مرتبة- النفس فى مقام الخيال، لأن النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق العقول التفصيلية فهى فى ذلک المقام الشامخ أجل من أن [ينشأ] الصور المثالية ثم إن لک أن تدفعه بأنه لو كانت النسبة، نسبة الفاعلية ثبت المطلوب أيضا لأن الفاعل أقوى من المفعول فإذا كان المفعول غير وضعى و كان مجردا برزخيا كان فاعله أولى بذلک لأن معطى الكمال غير فاقد له.

قوله (ص 197، س 16): «و كما ان فاعل الاجسام الطبيعة و مقوماتها»

أما الجسم و مقومه الذى هو الصورة الجسمية فلأنها متى لم يوجدا بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة إليها و الجسمانى مشروط التأثير بالوضع و

أما مقومه الذى هو الهيولى فلأنها بعد وجوها أيضا غير وضعى و لذا كانت الصورة المطلقة شريكة العلة لها و العلة الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الآخر هو العقل الفعال بقوة الحق المتعال و أيضا إذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدما و المفروض أنه معلول فكان متأخرا فلزم تقدم الشيء على نفسه و لو لم يعتبر فى طرف العلة كانت عقلا هذا خلف.

قوله (ص 198، س 5): «فاذا نفخ فى الصور المستعدة ....»

إشارة إلى قراءة فتح الواو من الصور و أنها حينئذ جمع الصورة فالإضافة فى قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير فى و معناه أن النفس لما كانت نارا منسوبة إلى الله تعالى و النار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة فى الصور الطبيعة المستعدة و النافخ هو إسرافيل بل اسمه المصور و النفخة هى روح الله تعالى" وَ نَفَخْتُ فِيهِ[1229] مِنْ رُوحِي‌" و ذلک الروح من النفس الرحمانى بل عينه.

[1229] (1)- سورة 15، آية 29، سورة 83، آية 72

قوله (ص 198، س 6): «شعلة ملكوتية نفسانية»

أى هى النفس و هى الشعلة التى لا أذى فيها لأنها من نار الوادى الأيمن و هى روح الله و فيها النورية الفطرية" فِطْرَتَ اللَّه الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها[١٢٣٠]" و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها نارا بلا أذى أنما هو بحسب أصل الفطرة و النورية بحسب التوحيد فالأفئدة و الصور كأنها أحطاب و شموع مشتعلة.

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانيشان انوار شد

بل الماهيات طرا كالأحطاب مشتعلة بنور الله بحيث لم يبق منها شيئا لقهاريته و اعتباريتها.

قوله (ص 198، س 10): «تصير نارها نورا»

صيرورة النار نورا صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية نفسا و النفس عقلا بالفعل و العقل بالفعل عقلا فعالا معبرا عنه فى القرآن الحكيم" بنار الوادى[١٢٣١]- الأيمن- فى موضع و بقوله تعالى:" وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ[١٢٣٢]" فى آية النور و صيرورة نورها نارا مؤصدة عند تنزل النفس إلى مقام الطبيعة سيما عند إخلادها إليها و حرصها عليها فإن النفس كثير اللقافة فإلى أى شىء توجهت تصورت بصورته و تزيت بزيه فإذا توغلت فى التعلق بالطبيعة و لوازمها صارت عينها و الطبيعة ظلمة و نار لذاعة ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجددها الزمانى و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانية و حلولها السريانى فى الهيولى المجسمة التى لها شعب الطول و العرض و العمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الأحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة أى مطبقة على النفس سرادقها بأوتاد ممدودة أنما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالإخلاد إلى الطبيعة و لوازمها و هى النار- اللذاعة النزاعة للشوى حيث غلب على النفس أحكام المباينة و السوى[١٢٣٣].

[1230] (2)- س 6، آية 79، س 30، ى 29

[1231] (1)- س 20، ى 9 الى 11:« اذ رأى نارا فقال لاهله ... فاخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى»، س 79، ى 15: هل اتيك حديث موسى، اذ نادى ربه بالوادى المقدس طوى

[1232] (2)- سورة النور، آية 17،

[1233] (3)- فى بعض النسخ: احكام المناسبة و السوى. و هو لا يناسب المقام لان النف عند تنزلها عن العقل يغلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة و السوائية الازمة للتنزيل

قوله (ص 198، س 12): «و اناط الفيض»

أى النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينية كإحاطة النفس الإنسانى بجميع الكلمات اللفظية هو الفيض المقدس الناشئ من المهب الذى هو الفيض الأقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار أن نسيم القدس و إن كان واحدا" وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ" لكنه نائم باعتبار المراتب و الماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس و فنائها أيضا بالنفس الرحمانى أنما هو باعتبار شدته و قوته و اجتماع النائم فى نسيم واحد وحدة حقة و ظهور الوجوب بالوحدة و النور بالقهارية فتنتفى الحدود و الآنيات فى الآنية المطلقة و ينطفئ الشعلة الملكوتية تحت جبروتها إذ لا يتمكن النور- الضعيف فى مشهد النور القوى[١٢٣٤].

علم چون برفرازد شاه فرخار | چراغ آنجا نمايد چون شب تار

ثم إن النفخة التى تشتعل بالنار نفختان إحداهما ما يشعل الصور المستعدة- الدنيوية و بعبارة أخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار إليها بقوله تعالى:" وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي[١٢٣٥]*" و الأخرى ما يشعل الصور المستعدة البرزخية و الأخروية- الصرفة المشار إليها بقوله تعالى" ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ[١٢٣٦] أُخْرى فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ" أى إذا هم دائمون بوجود الحق و النفخة التى تطفئ النار نفخة الموت المطفئة لهذه الأجسام الطبيعة المشار إليها بقوله تعالى:" وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ[١٢٣٧] فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ" و هذه النفخة عزرائيلية و الأخريان إسرافيلية و عليك أن تنظر نظرة كليا فتجرى

فى الإنسان الكبير ما فى الإنسان الصغير:" ما خَلْقُكُمْ[١٢٣٨] وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ" فترى كلا من النفخات الثلاث واحدة و الكل من كل و إن كانت غير متناهية إذ الإحياء و الإماتة غير متناهية إلا أنها بالنسبة إلى الحق تعالى واحدة واقعة دفعة واحدة سرمدية كما قال" وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ[١٢٣٩]"

[الإشراق الثامن فى تكون الإنسان و قوى نفسه]

[1234] (1)- قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف ... الخ. هذه العبارة ما خوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشراقى الشهيد قده
[1235] (2)- س 15، ى 29
[1236] (3)- س 22، ى 8
[1237] (4)- س 29، ى 68
[1238] (1)- س 21، ى 27
[1239] (2)- س 54، ى 50

قوله (ص 199، س 14): «فلها باعتبار ما يخصها من القبول ....»

القبول هو الانفعال الإدراكى من الملإ الأعلى و الفعل هو التدبير فى البدن و التأثير فى العالم الأدنى و هما فى الإنسان بما هو إنسان كالمدركة و المحركة فى- الحيوان و فى الإنسان بما هو حيوان.

قوله (ص 199، س 17): «و بالثانية يستنبط .....»

أى الآراء الجزئية بالرويات الجزئية كما نمثل لک و أما الكليات و لو فى- الأعمال فبالعقل النظرى و لهذا كان مبنى الحكمتين النظرية و العلمية كلتاهما على العقل النظرى لأن إدراک الأمور الكلية سواء كانت أمورا غير متعلقة بالعمل كالعلم بأن- الفلک مستدير، أو متعلقة بالعمل كالعلم بأن العدل حسن، وظيفة النظرى، ثم إن الأعمال الجزئية التى يعلق العقل العملى أعم من المعادية المذكورة فى الحكمة العلمية و من- المعاشية كبناء البيت على وجه الإحكام و الإتقان بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة منه.

قوله (ص 200، س 2، 3): «مختارة للخيرا و ما يظن خيرا ....»

الأول لأعمال المقربين و الثانى لأعمال أصحاب اليمين لأن غايات أعمالهم ظنية فإنها خيرات صورية محدودة و إن كانت دائمة أكلها دائم و ظلها و تلک عقبى النار

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 664

بخلاف غايات أعمال المقربين فإنها الاتصال بالملإ الأعلى و الصيرورة إليهم و لقاء الله و رضوان من الله أكبر و فى ذلک فليتنافس المتنافسون و أما أصحاب الشمال فغايات أعمالهم وهمية دائرة زائلة لأنها خيرات حسية طبيعية كائنة فاسدة.

قوله: «و لها الجزيرة و البلاهة ....»

و التوسط بينهما المسمى بالحكمة جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الأمور المعاشية حيث قال فى الإهيات الشفاء[1240]:" ليس يعنى بها الحكمة النظرية فإنها لا يكلف فيها التوسط البتة بل الحكمة العلمية التى فى الأفعال الدنيوية فإن الإمعان فى تعرفها و الحرص على التفنن فى توجيه الفوائد من كل وجه منها و اجتناب أسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلک وصول أضداد ما يطلبه لنفسه إلى شركائه أو يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجربزة و جعل اليد مغلولة إلى العنق هو إضاعة من الإنسان نفسه و عمره و آلة

1240 (1)- المجلد الثانى فى الجواهر و الاعراض ط 1282 ه ق ص 35

صلاحه و بقائه إلی وقت استکماله ..." و الأولی عدم التخصیص حتی یشمل الفکر فی النظریات لکن لا أن الإمعان فیها جربزة فإنه فصیلة بل مزاولة کتب المشککین الذین لا یقفون علی اعتقاد حق و دیدنهم القدح و الجرح و فضلهم النقوض و المنوع کالإمام الرازی و أترابه و کذا مجالسة المتجربزین تجلب الجربزة و مزاولة الکتب المقلدین فی العقائد و مجالستهم تجذبان الغباوة کما قال الشیخ:" من تعود أن یصدق من غیر دلیل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانیة".

قوله: «و هی من الاخلاق ...» قال: (قدس سره) فی مبحث الکیفیات النفسانیة من الأسفار:" اشتبه علی بعض الناس و ظن أن الحکمة العلمیة المذکورة هاهنا هی بعینها ما هو قسیم الحکمة النظریة و هذا فاسد، لأن هذه الحکمة العلمیة خلق

نفسانی بین الجربزة و الغباوة و إذ قالوا: الحکمة نظریة، و عملیة. لم یریدوا بها- الخلق لأن ذلک لیس جزءا من الفلسفة بل التی هی إحدی الفلسفتین أرادوا بها معرفة الملکات الخلقیة أنها. کم هی و ما هی و ما الفاصلة منها و ما الردیئة منها و کیفیة اکتسابها للنفس أو إزالتها عنها و معرفة السیاسات المدنیة و المنزلیة و هذه المعرفة لیست غریزیة بل متی حصلناها کانت حاصلة من حیث هی معرفة و إن لم نفعل فعلا و لم نتخلق بخلق فلا یکون الحکمة العملیة وجوده لنا و بالجملة الحکمة- العملیة قد یراد بها نفس الخلق و قد یراد بها العلم بها بخلق و هی فالتی جعلت قسمة للنظریة هی العلم بالخلق و التی هی إحدی الفضائل هی نفس الخلق" انتهی باختصار.

و اعلم أن کلا من الحکمة و العفة و الشجاعة قسمان، فطری و کسبی، فمن- النفوس مائل إلی الحکمة أی الخلق المذکور الذی هو لیس علما کالإرادة و القدرة و نحوهما مائلة و إن کانت مدة عمرها، و منها إلی العفة و الشجاعة کذلک و لا یکلف بالفطریات فإنها موهبة ربانیة.

" دولت آنست که بی خون دل آید بکنار[1241]" و قال علی علیه السلام:" رأیت العقل عقلین فمطبوع و مسموع و لن ینفع مسموع إذا لم یک مطبوع".

فإنما یکلف لیصیر النفس نورا و نورا علی نور، و لا شک أنه بمزاولة أفعال الحکمة و العفة و الشجاعة تصیر الفطریات أتم و أحکم و أن قصور الحکمة الفطریة بها یبدل بالتمام" و الله ولی الإفضال و الإنعام".

1241 (1)- ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 666

قوله: «كانت افضل» و من هذا يقال:" الشيء يعز حيث يندر، و العلم يعز حيث يغزر".

قوله: «و يكون الرأى الكلى عند النظرى» مثلا لنا مقدمة كلية هى أن كل حسن ينبغى أن يؤتى به فيضم إليه صغرى هى أن الصدق حسن و كل حسن ينبغى أن يؤتى به، ينتج: أن الصدق ينبغى أن يؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العملى.

إذا أراد أن يوقع صدقا جزئيا، يقول: هذا صدق و كل صدق ينبغى أن يؤتى به فهذا ينبغى أن يؤتى به. و هذا رأى جزئى أدركه العقل العملى مستمدا من النظرى. ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملى كما أنها فى الحيوان تخدم الوهم و الخيال، و الشوق هناک إرادة و فى الحيوان شهوة و الفعل هناک عقلى و فى الحيوان تخيلى و الغاية هناک عقلى و فى الحيوان تخيلى و الغاية هناک عقلية دائمة كعيادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية داثرة كعيادة لجلب منفعة دنيوية.

قوله (ص 200، س 12): «ان للانسان[1242] خواص»

ذكر شطرا منها فى سفر النفس[1243] قريبا بمباحث المعاد من شاء فليرجع إليه.

و إن كان من الكليات المتعلقة بالعمل و ذلک لأن نسبة الكلى إلى جميع جزئياته على السوية فالاعتقاد الكلى بأن الإجادة حسنة لا يوجب الإجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلا بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 667

قوله: «و هذه للجميل و القبيح» سواء كانا مع المنع من النقيض أو مع جوازه على مرجوحية فيشمل الأحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه و قبحه أو مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعة و طريقة.

[الإشراق التاسع فى أولى مراتب العقل النظرى]

1242 (1)- فى بعض النسخ الموجودة عندنا: ان للانسان من بين الكائنات ....

1243 (2)- اسفار الاربعة سفر النفس ط 1282 ه ق ص 116 الباب التاسع: فى شرح بعض ملكات النفس .... فصل فى خواص الانسان

قوله: «و لهذا يقال لها العقل الهيولانى» و كذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل و العقل المنفعل بمقابلة العقل الفعال المتحول إليه النفس بالحركة- الجوهرية.

قوله: «و كلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان» أول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود و لم يذكر فى السؤال لظهوره و هو أنه كيف تكون بالقوة و النفس قد انطوى فيها مقام الحس و الخيال و الوهم و صارت فيها بالفعل و إن كان فى التعقل بالقوة فدفع هذا بأن مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة أنما هو فى صور العقلية و لو كان من الأولين لا فى الصور الجزئية و أما خلاصة جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضورا و علمها بقواها أيضا حضورا انطوائيا تبعا لعلمها بذاتهما فهى أنهما قوة العلم مثل أصل وجودها العقلى.

قوله (ص 203 س، 4، 5): «كما ان النفس مادامت .....»

و الحاصل اشتراط السنخية بين العالم و المعلوم و كما أن السنخية حاصلة بينهما فى أصل الإدراک كذلک فى أصل التعقل و كذا من حيث القوة و الفعل.

قوله (ص 203، س 10): «فكذا القوة العاقلة»

أى كما أن النفس التى فى مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل و معقوليتها بالقوة كذلک عاقلية تلک النفس لمكان التضايف فهى قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسية طبيعية لكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

قوله (ص 203، س 17): «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها إلى الخيال و الوهم وهمى و خيالى و علمها التعقلى بالقوة لا أنها لا علم لها أصلا فعلم الجهال نفوسهم كعلم الأنعام بنفوسهم فى أوهامهم و خيالاتهم فيوهمون لنفسهم فى الأين الخاص و الجهة السفلية الخاصة و من ذوات الأوضاع و بالجملة متصفة بصفات الأجسام.

قوله (ص 203، س 17): «و ظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

فى زيادة اللفظ الشريف أعنى من قبله" إشارة إلى أن العذاب ليس من قبل" الخير السلام البر الرحيم" إنما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجودا رابطيا لذلک المعذب المحتجب و إنه صار عينه و هو صور

محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة، بل نفس السيلان و النفس فى غاية- اللطافة بأى شىء توجهت صارت هى هو و كذا إذا توجهت إلى العقل الفعال مرة بعد أولى و كرة بعد أخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت إليه و نعم ما قال- المولوى:

اين بخاك اندر شد و كل خاك شد	و ان نمک اندر شد و كل پاک شد
آن نمک کز وى محمد املح است	ز ان حديث با نمک او افصح است
آن نمک باقى است از ميراث او	با تواند آن وارثان او بجو

[الإشراق العاشر فى العقل بالملكة]

قوله (ص 204، س 16، 17): «من شأنه ان يكون فيه ماهية كل موجود و صورته»

أى صورته العقلية و ماهيته المرسلة المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم- العالم بالحقائق من الفحص و البحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 669

التصورات بحدودها و فى التصديقات ببراهينها و بالجملة يحيط ب:" ما هو" و" هل هو" و لم هو" فى كل شىء له هذه المطالب، و العقل الهيولانى لما كان مجردا فصورة أيضا مجردات من المعقولات المجردة و الذوات المفارقة و الهيولى الأولى لما كانت جسمانية فصورها أيضا جسمانيات [كذلک] و الماهيات المحفوفة بالغرائب و العوارض الشخصية المشخصة.

قوله (ص 205، س 5): «فيوشک انها اذا تجرددت طالعتها حق المطالعة ....»

أى علمها علما حضوريا لأنها وجودات محضة و الوجود لا يعلم كنهه علما حصوليا بل علما حضوريا فإن العلم بحقيقة الوجود إما حصولى غير اكتناهى بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام و بعنواناته الأخرى من الوحدة الحقة و الحياة السارية و العلم و الإرادة و الخيرية و غيرها من مساوقاته و بتحصيل العلم بالماهيات

الإمكانية على ما هى عليه فإن الماهيات أيضا عنوانات مراتب حقيقة الوجود، و إما حضورى كعلم المجرد بذاته و الفانى با المفنى فيه.

قوله (ص 205، س 7): «فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق .....»

رجوع إلى أول الكلام و هو قوله: إن العقل الهيولانى عالم بالقوة عقلى ...

قوله (ص 205، س 10): «و المقبولات و غيرها .....»

من المشاهدات و الحدسيات و الفطريات فى جعل المقبولات من الضروريات و أوائل المعقولات نظر فإن المقبولات و هى المأخوذة ممن يعتقد بصدقه كالأنبياء و الأولياء و الحكماء مادة الخطابة المفيدة للظن و الضروريات السنة المشهورة موادها البرهان و البرهان المفيدة لليقين و لم أر فى كتب الحكماء و المنطقيين جعل المقبولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) أن المراد بها المقبولات العامة التى هى

مادة للجدل مثل العدل حسن و الظلم قبيح كما يرشد إليه قولك: الكذب قبيح و كون هذه مقبولات لا ينافى كونها ضروريات لعدم توقف العقل فى الحكم بها و إن كانت بمعونة العقل العملى كما أن النار حارة بديهية و إن توقف حكم العقل على الإحساس و النظرى ما يتوقف على النظر و عد القوم هذه مقبولات عامة مادة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامة و المفسدة العامة المعتبرتان فى قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة أخرى فيمكن أن يستعمل فى البرهان و فى الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الأرض ثقيلة، فإنه أيضا ذو جهتين فكما أنه من التجربيات كذلك المحسوسات الملموسات.

قوله (ص 205، س 14): «لانه كمال لاول للعاقلة»

إشارة إلى أن المراد بالملكة هنا ما يقابل القوة كما فى تقابل العدم و الملكة فكل ما يرفع قوة كمال و الوجود المقابل للعدم الشأنى ملكة.

قوله:" كما أن الحركة كمال أول لما بالقوة" كما أن العقل بالملكة تشبه- الحركة فى كونها كمالا أولا لما بالقوة كذلك فى أنه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلا بالفعل و لو لا البديهيات لا يعقل النظريات كما أنه بالحركة و السعى يصل كل شى‌ء إلى كماله المترقب منه.

[الإشراق الحادى عشر فى العقل بالفعل]

قوله (ص 205، س 20): «حيوة غير محتاج فيها»

أى حياة العلم بالله و المعرفة به إذ للحياة ثلاث مراتب إحداها: ما يساوق- الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حياة الله السارية فى كل شىء و ثانيها:

ما يلزمه الدرک و الفعل کما يقال الحى هو الدراک الفعال و ثالثها: العلم بالله و ملائکته

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوکية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 671

و کتبه و رسله و اليوم الآخر و بهذا المعنى قال على عليه السلام:" الناس موتى و أهل العلم أحياء"[١٢٤٤].

قوله (ص 206، س 8): «فمراتب الانسان .....»

أو نقول: مراتب الإنسان بحسب هذه الاستکمال منحصرة فى نفس الکمال و هو العقل المستفاد، و فى استعداد الاستحصال و هو العقل بالفعل، و فى استعداد الاستحصال و هو العقل بالملکة و فى الاستعداد المحض، و الاستعداد الأول و هو العقل الهيولانى.

[الإشراق الثانى عشر فى العقل المستفاد]

قوله (ص 206، س 17): «اذا اعتبرت فيه مشاهدة تلک المعقولات»

و لو فى الدنيا کما قيل فى العارفين:" کأنهم و هم فى جلابيب[١٢٤٥] من أبدانهم".

و مراده (قدس سره) بالاتصال الاتحاد و التحول فإنه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع العقل الفعال بعد الاستکمال، بالحرکة الجوهرية و فى لفظ الجمع المعرف باللام المفيد للعموم إشارة إلى اعتبار مشاهدة الکل دفعة واحدة دهرية فى [المستفاد[١٢٤٦]] لا بالنسبة إلى کل واحد کما اعتبره بعض منهم زعما منه أن مشاهدة [الکل] ما دامت النفس فى عالم الطبيعة غير ممکنة و ليس کذلک اللهم إلا أن يراد النفس بما هى نفس لأن

[1244] (1)- ومن البديهى ان: قائل هذا الشعر(و ساير اشعار التى کتبت فى ديوان منسوب الى الامام سيد الموحدين اميرالمومنين حکيم العرب والعجم، روخيفداه). هو: على بن ابيطالب القيروانى ره ...

[1245] (2)- و القائل هو الشيخ الاعظم فى الاشارات نمط العارفين

[1246] (3)- اى فى العقل بالمستفاد لان النفس بعد صيرورتها عقلا بالمستفاد يشاهد الحقايق دفعة واحدة دهرية من غير تدريج و على سبيل الانتقال من معقول الى معقول

النفس إذا ماتت موتا اختياريا قبل موتها الطبيعى صارت عقلا لا حالة منتظرة له و تخلصت عن التعقب الزمانى و كان على عليه السلام يتلو آيات الكتاب التكوينى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 72[١٢٤٧]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 2 ؛ ص672

6

[١٢٤٨]

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 2 ؛ ص672

و التدوينى دفعة واحدة و العقل أينه الجبروت و تراه الدهر الأيمن الأعلى و كان- الطبيعة و لوازمها سلبت عنه و الغافل يظنه هى.

و قال الحكماء الراسخون: لا يبلغ الإنسان درجة التأله ما لم يصر بدنه كقميص يلبسه تارة و يخلعه أخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكة له[١٢٤٩].

و أقول: هذا فى العقل ليس بغريب و من كان له توقف كان بالحقيقة توقفه فى اتحاد النفس بالعقل الفعال و جواز الحركة الجوهرية و لا غرو فى أعجب من ذلك و مما يكسر سورة استبعادك أن العقل و هو الملكة البسيطة هو ما به الانكشاف الواحد ينكشف به كل الحقائق الوجودية لأن حق العلم هو الملكة و الدرك هو النيل و الوجدان و العقل بالفعل واجد و نائل كل المعلومات المكتسبة و إن كنت فى ريب فزنه بالجاهل الأمى و الخلط و الغلط من عدمها فى الخيال و كان النفس عند المستعدين هى الخيال" نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ[١٢٥٠]".

1247 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

1248 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

1249 (1)- اى التلبس بالوجود الحقانى و خلع وجود الامكانى

1250 (2)- و بعد هذه المراحل مرتبة الغناء على اقسامها و مراتبها ارزقنا حلاوته

تا تو خود را پیش و پس داری گمان | بسته جسمی و محرومی ز جان

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است | بیجهت آن ذات جان روشن است

و مما ینور المطلب: درک الجزئیات من الحس المشترک إذا أتی الجواسیس أخبار مدرکاتها له بأن یکون فی البصر شیء من المبصرات و فی السمع فی ذلک الوقت شیء من المسموعات و فی الشم شیء من الروائح و هکذا.

[الإشراق الثالث عشر فی مراتب القوة العملیة]

قوله (ص 207، س 17): «الاول تهذیب الظاهر»

و إن شئت سم الأول:" تجلیة" بالجیم و الثانی" تخلیة" بالخاء المعجمة و الثالث" تحلیة" بالمهملة.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‌2، ص: 673

قوله (ص 27، س 14): «و الثالث تنویرها بالصور العلمیة ....»

لعلک تقول: ما یعنی بالصور العلمیة فإن عنی بها البدیهیات الست فهی العقل بالملکة و إن عنی بها النظریات المکتسبة بالبدیهیات فهی العقل بالفعل و علی أی التقدیرین فهما من مراتب النظری لا العملی أقول: المراد تصقیل النفس و تهیئتها للعلوم الحقیقیة و الإقبال علی أن یکون بصدد تحصیلها و کل ذلک عمل.

و للفناء ثلاث مراتب: المحو و الطمس و المحق. فالمحو رؤیة فناء الأفعال فی فعله تعالی و الطمس رؤیة الصفات، فانیة فی صفته تعالی و المحق شهود کل وجود فانیا فی وجوده تعالی ففی المقام الأول" لا حول و لا قوة إلا بالله" و فی المقام الثانی" لا إله إلا الله" و فی المقام الثالث" لا هو إلا هو" أعنی یصیر الأذکار الثلاثة مقاما للذاکر فیکون مقامه مقام التحقیق بها بعد طی مقامی التعلق و التخلق بها و فی قولهم فی معنی الفناء هو: أن یری السالک کل قدرة مستهلکة فی قدرته تعالی و کل علم مستهلکا فی علمه تعالی و هکذا إلی آخر الصفات بل کل وجود مستهلکا فی وجوده تعالی و فی قول المصنف (قدس سره) و قصر النظر إشارة إلی أن المقصود بالذات هو العلم و المعرفة و العمل مقدمة و وسیلة له و تصقیل لحصول وجه

المطلوب و لهذا فسروا أن العمل أيضا الرؤية الشهودية و حق المعرفة و قصر نظر الفؤاد على ملاحظة رب الأقطاب و الأوتاد.

قوله (ص 208، س 5): «لبعضها فى الحق ....»

قد ذكرنا فى أوائل حواشى الأسفار اصطلاح أهل الله فى الأسفار إن تشأ ترجع

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 674

إليها[1251].

أى بحسب" ما هو" و" كم هو" و نشرع بعد فى بيان" هل هو" بل ما كان" ما هو" ماء الشارحة فإن الحدود قبل إثبات الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقية.

[الشاهد الثانى فى إنية النفس و أحوالها و الإشارة إلى ما فوقها و ما بين يديها من أمور القيامة]

[الإشراق الأول فى إثبات القوة العاقلة للإنسان]

قوله (ص 208، س 16): «و الوهم يجردها عن الكل»

لعلك تقول: ليس هذا مطابقا لنفس الأمر لأن التجرد عن الكل مع بقاء إضافة لا يرد على ما ورد التجردان الأولان عليه لأن مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية و العداوة الجزئية و نحوهما و مدرك الحس و الخيال هو الصورة المحسوسة و الأشباح المثالية و ليس [مطابقا] للمثال أيضا لأن الهضوم الأربعة أعنى الهضم المعدى الكبدى و العروقى و العضوى كلها ترد على مادة كيلوس فإن مادة الغذاء يبقى ست ساعات فى المعدة حتى ينهضم الانهضام المعدى ثم يبقى ست ساعات فى الكبد و هكذا حتى يتم أربع و عشرون ساعة عدد ساعات يوم و ليلة و أما المثل له فليس كذلك كما علمت.

و الجواب أن المراد هنا بالمعنى الحرفى الدرك للوهم هو الإضافة الجزئية فإن التجريدات ترد على شيء واحد فإن البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالنسبة إلى البياض المحسوس بالعرض و المدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة أيضا و هو الوضع المعين و البياض المطلق المضاف إلى البياض

[1251] (1)- و قد نقل معنى السفرل و اقسامه عن الشيخ المحقق الكامل ابى الغنائم المولى عبد الرزاق فى حواشيه على الاسفار الربعة حرفا بحرف من دون تصرف فى كلامه مع ان كلام الشيخ خال عن التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما ما كتبناه فى الاسفار الاربعة. شرح مقدمه قيصرى ط 1386 ه ق ص 566

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‏2، ص: 675

المعین الذی فی الثلج المعین مجرد عن المواد و الجهات و الأحیاز و الأوقات و غیرها إلا عن الإضافة المخصوصة إلی الثلج المعین و عند المنصف (قدس سره): الوهم عقل مقید و الموهوم معقول مقید کما لا یخفی علی الناظر فی کتبه[١٢٥٢] و البیاض الصرف المطلق مجرد عن الکل و لو أردنا بمدرک الوهم مثل المحبة الجزئیة قلنا ترد التجریدات علی شی‏ء واحد أیضا فإن الصورة التی یؤخذ منها ذلک المعنی عین ذلک المعنی کما لا یخفی علی العالم بتفاوت مراتب الوجود بالتشکیک فإن ما به الامتیاز عین ما به- الاشتراک ثم یجرد المحبة الجزئیة عن الإضافة المخصوصة و التوحید إسقاط الإضافات و هی المحبة المطلقة التی هی صرف المحبة و لا میز فی صرف الشی‏ء و لا یتثنی و لا یتکرر.

قوله (ص 209، س 6): «و لوجود مثل هذه الامور فی النفس یمکننا ....»

قد مر أن وحدة الشخصیة المعتبرة فی موضوع المتقابلین هی الوحدة الوضعیة الجسمیة فتذکر.

قید مخصص للثلاثة لأن الحرکة القطعیة غیر موجودة بنحو اجتماع أجزائها بقاء فی الخارج إلا- فی الذهن و کذا الزمان الذی هو مقدارها.

و أما الحرکة التوسطیة و مقدارها الذی هو الآن السیال فهما موجودان فی الخارج و کذا لا نهایة الشدیدة کما فی المجرد الجامع للأنوار کلا بنحو بساطة و کمال بل اللانهایة العددیة کما فی النفوس الناطقة عن الأبدان علی مذهب الحکماء کما یمثلون فی منطقیاتهم للکلی الغیر المتناهی الأفراد بها و هذا البرهان یثبت تجرد النفس و إن کانت

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج‏2، ص: 676

فی مرتبة الحس المشترک و الخیال فإن إدراک الحرکة و غیرها بنحو الجزئیة أنما هو فی الحس المشترک من الخارج أو الداخل.

قوله (ص 209، س 9): «و من الشواهد ....»

[1252] (1)- و استدل علی مرامه فی الاسفار سفر النفس ط 1282 ه ق مبحث نفس ص 28

هذا رابع البراهين المذكورة فى هذا الإشراق و المراد بالوحدة و البساطة أعم مما فى الوجوب الذاتى و مما فى الوجود مطلقا فإن كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة و كل تركيب بالآخرة من بسائط بحتة و إلا للزم الكثرة بلا وحدة و إذا أبطلنا الوحدة أبطلنا الكثرة و حاصل الرابع: أنه لو كانت النفس جسما و ما فى الجسم منقسم لزم الخلف فى الوحدة و البساطة المدركتين لها.

قوله (ص 209، س 12): «اذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه ....»

الأول باعتبار أخذها بشرط لا و الثانى لأخذها لا بشرط أو الأول فى الوحدة- التى فى القوة المدركة على تقدير جسميتها و الثانى فى وحدة الموصوف بالوحدة. ثم إن الإشكال و الانحلال المذكورين فى العنوان أحدهما مشوب بالآخر كما ترى و خلاصة الإشكال: أنكم استدلتم بإدراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة على تجردها و وحدة الماء أو النار أو الإنسان أو نحو ذلك اتصالية قابلة للقسمة فيجوز أن يكون القوة المدركة لها جسدانية. و حاصل الانحلال أنا لا نتمسك فى الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فإن تمسكنا بوحدة أشخاص الجسم يتطرق الإشكال و إن تمسكنا بنفس الوحدة الخفيفية بل بإدراك أي- معنى صرف و هو لا يتثنى بنفسه فلا إشكال.

قوله (ص 209، س 16): «بل كل معنى ....»

إذ لا ميز فى صرف أى معنى كان و كلمة بل للترقى فإن الكلام فيما قبلها فى

نفس الوحدة و فيما بعدها فى الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الأجانب و الغرائب موضوعا كانت أو عوارضه من الزمان و الجهة و الوضع و غيرها إن ثناه الوهم فبالإضافة إلى المحل أو الزمان أو غيرهما و الفرض تجرده عنها هذا خلف و هذه المعانى آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التى هى أجانب لها من حيث شيئية الماهية بما هى شيئية الماهية و من حيث نفسها نفسها بالحمل الأولى و أنها لا تأبى عن الوجود و العدم فإن سرت من الوجود إلى هذه المعانى و استنبطت أحكامها منه فقد سرت من الحق إلى الخلق و إن سرت منها و من أحكامها من وحدتها و صرافتها إذا أخذتها بنفسها إلى الوجود فقد سرت من الخلق إلى الحق.

قوله (ص 210، س 1): «و اورد الشيخ السهروردى على هذا»

أى الوجه الرابع و حاصل إيراده: أن دليلكم مبنى على أن يكون الوحدة عرضا متأصلا حتى يقال: انقسام المحل يستلزم انقسامها و هى أمر وهمى اعتبارى و ليس فى الخارج إلا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة و المنفصلة الذى ذكره قوله (ص 210، س 5): «و فى الثانى كون الجسم ....»

أيضا كون شيء واحد شخصى فى محال متعددة بل غير متناهية.

قوله (ص 210، س 7): «فنقول اولا ....»

فإنكم تقولون لا صورة للوحدة فى الجسم كضميمة البياض و أما الوجود فى- الذهن فلا تضايقون فيه كما فى كل اعتبارى فكيف فى الاعتبارى النفس الأمرى الذى ليس من قبيل ناب الغول فما تقولون فى [تلك] الوحدة الذهنية بعد ورود القسمة- الوهمية على الجسم و ما تختارون من الشقوق التى ذكرتموها فما هو جوابكم فهو

جوابنا.

[الإشراق الثانى فى أن النفس الإنسانية جوهر قائم بذاته]

قوله (ص 211، س 13): «واذا علم بالشهود ....»

إن قلت: إذا علم كل واحد وجود النفس علما حضوريا أمكن اكتناه النفس لكل أحد و هو باطل قطعا.

قلت: العلم الحضورى كالحصولى إجمالى و تفصيلى و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها فى سن الرضاعة حضورى و فى حال بلوغها و تحولها عقلا مستفادا أو عقلا كليا أيضا حضورى لكن أين هذا من تلك و هذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدة الإنسان الكامل عن بعد مشاهدة و عن قرب بمواصلة و خلطة و استحضار لكماله و جماله و جلاله تفصيلا مشاهدة أيضا.

قوله (ص 212، س 1): «و وجود كل نفس هو ما يشير اليه كل اخد بأنا»

و بهذا استدل الشيخ الإشراقى على أن النفس الناطقة لا ماهية لها فإن كل ماهية يشار إليها بهو و حقيقة النفس ما يشار إليها بأنا فهى وجود بلا ماهية و إن كان ذلك الوجود دون الوجود العقلى أو الوجوبى.

قوله (ص 212، س 10): «لا من دليل و وسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل الدخان الدليل على النار و مثل ما يقال: العالم دليل على الصانع. فلو كان وجدان ذاتک حينئذ بالدليل الجزئى كالحس كانت محسوسة لكن الفرض عدم استعمال الحس و لو كان بالدليل الكلى لكانت معلومة حضوريا على الوجه الجزئى.

قوله: «لعلى ادركت بهذا الفرض» أى بوهمى أدركت ذاتي و المقصود إثبات الوسط و أن الوسط عمله و إذا كان بفعله كان تجردها معمولا مفروضا.

قوله: «تارة انكروا بقاء الذات» و أما ما يشاهد من بقاء هوية الفرس و أن فيه شيئا غير مبدل و أن غير المتبدل غير المتبدل فلعله عندهم من باب تجدد الأمثال على سبيل الاتصال.

قوله: «و لا يفيد ازيد من هذا» أى التجرد عن المثال كيف و أكثر الناس مجازاتهم ليس إلا الأمور الصور المثالية.

قوله: «و بضها مما يقتضى ....» و ذلک البعض مثل ما تمسک فيه بإدراک النفس الكليات العقلية و الوحدة و البساطة فذلک يدل على تجردها عن الكونين- الصوريين الطبيعى و المثالى كليهما.

[الإشراق الثالث فى كون محل الحكمة قوة مجردة]

قوله (ص 214، س 3): «حصلت فى الجسم بسبب»

أى بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقسر العائدة إليه بعد زوال القسر استكفاء بذاته.

قوله (ص 214، س 9): «و العلوم كلها لا يجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»

أى وجوداتها الكتبية فضلا عن الصورية النورية فالوجود الكتبى لحدوث- العالم هو قولنا: العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى. و أما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل ما فى العالم الطبيعى من الأزل إلى الأبد من كل جسم و طبع و غيرهما فإنه قضية محصورة حكم فيها على كل فرد و صور الكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع و كل موضوع مشمول وجود النفس و لا تصادم و لا تزاحم عليها" و فيک انطوى العالم الأكبر".

[الإشراق الرابع فى إقناعيات يفيد الطمأنينة فى أن النفس من عالم آخر]

أى أنشأتها، و تصرفت فيها معا أو أنشأتها من كتم العدم لا أنها متصرفة فيها فقط كما فى الأجسام الطبيعية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 680

قوله: «فما ظنك بنفوس كريمة الهيّة» يعنى أنها أجل شأنا من إنشاء الأجرام العظيمة بل ليس همها إلا الله و لا نصب الغير لفؤادها إلا هو.

قوله (ص 216، س 9): «يمنعها عن جودة التعقل»

أو يشتبه عدم جودة الإدراك للجزئى بعدم وجودة التعقل و القوى الجزئية جسمانية.

قوله (ص 216، س 13): «عين التالى»

أى بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الأوقات و بعض الشقوق لم ينتج أن التعقل بآلة بدنية لأن وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع.

قوله (ص 212، س 17): «و لا تتخلل الآلة بين الشئ و نفسه»

و الآلى إدراكه بالآلة فأبطل الأول بمحذورين و الثانى بأنه لو تخلل الآلة بين الشىء و آلته تسلسلت الآلات و الثالث بأن الإدراك نفسه غير وضعى.

[الإشراق الخامس فى شواهد سمعية]

قوله (ص 218، س 8): «فى حق آدم و اولاده»

أى آدم النوعى لتقدم مطلق الإنسان[1253] فى قوله تعالى:" وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ﴿ (الآيات) فى هذه الإضافة نهاية التشريف و التبجيل من الله تعالى بالنسبة إلى آدم لأن روحه عليه السلام ليس زائدا على نفسه إذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته و هو الحى الحقيقى الذاتى فإنه الحياة القائمة بالذات لا كحياة الإنسان البشرى العارضة له فالاثنينية فى إضافة روحى هنا اعتبار محض إذ لا ماهية له بخلاف ما فى الإنسان فإنه باعتبار الماهية أو المتعلق لا بد أن يكون حياة بالذات حتى تكون الحياة فى شىء

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 681

[1253] (1)- او الحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم الاعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتخاذها مع الاسم الاعظم لاتحاد الظاهر و المظهر وجودا

لا بالذات كالعلم و الإرادة و القدرة و غيرها.

قوله (ص 218، س 8، 9): «و فى عيسى عليه السلام»

و كلمة ألقاها إلى مريم منه الكلام فى: روح منه: كالكلام فى: روحى. و أما الكلام فى الكلمة فهو أن كلمته تعالى أمرية لا خلقية و بالحقيقة كلماته التامات أى- العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه تعالى كالكليات العقلية و القضايا العقلية التى هى كلمات القلوب لا كالأحاديث الخيالية و الموجودات الغير القارة الضعيفة و لو قيل بحسب التأويل أريد عيسى النوعى كآدم لم يبعد كما قدمنا لک أن أول نشأة الإنسان البشرى فى الصعود آدمية و نشأة الروحية الأمرية فى الأواخر عيسوية و عيسى روح الله و منزله فى سماء الأرواح كما أن آدم خليفته فى الأرض و عليه ينزل ما فى الأخبار أن عيسى عليه السلام ينزل من السماء فى آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسلة الترقيات إلى الغايات و الدهر روح الزمان نسبته إليه نسبة الروح إلى الجسد و انحفاظ الصورة لأهل الصورة مرعى ملتزم قوله (ص 217، س 11): «و مما لا يعلمون»

فيه إشارة إلى نشأة التجرد فإن نشأة التجرد مما لا تعلم بالمدارک الظاهرة و الباطنة الجزئية و الزوجية فيها هى التركيب فيها من الوجود و الماهية أو من الوجهين وجه يلى الرب و وجه يلى النفس أو تعلقها لذاتها و تعلقها لمبدئها أو من الجنس و الفصل أو من النوع و المصنف و المشخص و التركيب فيما تنبت الأرض و فى الحيوان و الإنسان البشرى هو هذه بعلاوة التركيب من المادة و الصورة.

قوله (ص 217، س 12): «و قوله اليه يصعد الكلم الطيب ....»

أى الكم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها و الصعود هى

التحول إلى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسية إلى العقل الكلى الفعال قوله (ص 217، س 13):

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان.

الشاهد على أحسن تقويم أى تقوم جنبة الأمرية بالقيوم تعالى تقوما وجوديا و المتقوم بالمجرد مجرد.

قوله (ص 217، س 14): «و قوله تعالى: يا ايتها النفس ....»

الرجوع هو التخلق و التحقق.

قوله (ص 127، س 16): «فمثل: من عرف نفسه فقد عرف ربه»

أى من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتى الوجوب و الإمكان بل بأنه جامع بين صفتى التشبيه و التنزيه و أنه معلم بالأسماء جميعا و مرآت لها تحاكى كلها عرف ربه. أو من عرف نفسه بأنه خلق الله تعالى مثالا له ذاتا و صفة و فعلا، إما ذاتا فبأن يعرف أنها مجردة عن الأحياز و الجهات و الأزمنة و الأوضاع و نحوها و أنها لا داخلة فى البدن و لا خارجة عنه و إما صفة فبأن يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها و قدرتها و فاعليتها بالرضا، أو بالعناية، تقواها و منشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و كيفية عشقها و إرادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص و الالتفات بالذات إلى ما سواها و غير ذلك من صفاتها و إما فعلا فبأن يعرف كيفية إبداعها و اختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتا و صفة و فعلا أو من عرف نفسه أى نفس الكل كما قال تعالى:" النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ" فقد عرف ربه أى من عرف نفسه بالفقر و أنه لا شىء له و الأمر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلا حول و بلا قوة إلا بالله العلى العظيم و لا صفة له و يتذكر فى مقام

توحيد الصفة" بلا إله إلا الله" له و يتذكر فى مقام توحيد الذات بلا إله إلا هو عرف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته فى الأفعال و الصفات و الذوات و إذا عرف نفسه بالحدوث و التجدد الذاتى و الحركة الجوهرية و السيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء و أن الأصل و الوجه الباقى فى جميع السيالات أعراضا كانت أو جواهر نفوسا كانت أو طبائع ثباته و قدمه و شهد أن إقليم البقاء بشراشره من صقعه و كذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة و قس عليه نظائره أو من عرف نفسه فقد عرف ربه أولا بطريق اللم فإن أوثق البراهين بإعطاء اليقين هو النمط اللمى. و بعبارة أخرى تناسب مذاق المتألهين إذا عرف الإنسان ربه أولا ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق إلى الخلق و هذا أعلى من أن يقع سيره من الخلق إلى الحق بأن يعرف نفسه أولا ثم يعرف ربه و إلى هذا أشار من قال:

گر بحق دانا شوى دانى كه چيست الفعيل هنا بمعنى المنفعل أى المنذر مثل" بَدِيعُ السَّماواتِ*" بمعنى المبدع و المراد بالعريان: التجرد عن المادة بالمعنى الأعم بحسب أصل الوجود.

قوله (ص 217، س 17): «انا النذير العريان»

قوله: «ابيت عند ربى» الشاهد فى العندية فإن من عند المجرد من له مقام- العندية فى مقعد الصدق لدى المليک المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجرده.

قوله (ص 218، س 3): «لن يلج ....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثانية التجرد و صيرورة النفس عقلا بالفعل، أو المراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الأمرية و بها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 684

تولد العقل بالملكة فى عالم العقل المنفعل.

قوله (ص 218، س 7): «خارجا من ساير الاشياء»

أى ذاتى مجردة عن المواد و الأحياز و الجهات و الأوقات و غيرها بل فيه طى صور الكونين و رفض العالمين فضلا عن طى المكان و الزمان.

قوله (ص 218، س 17): «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلک بالاتصال بحقيقة الوجود المنبسط اتصالا حقيقيا لا إضافيا و هو فوق عالم العقل فإنها الرحمة الواسعة و هذا ما قال الشيخ الإشراقى: إن النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره و ما قال بعض آخر: إنه لا يقال على النفس أكثر من موجود. و إذا كان النفس بهذه البساطة فما فوقها أتم و أولى.

قوله: «المعروفة «بتفاحيّة» سميت بها لأن المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه و يتكلم فى الحقائق.

قوله (ص 218، س 17): «و قال انباد قلس ان النفس انما كانت ....»

أراد بالمكان العالى: عالم العقل أو: عالم المعنى و بكينونة النفس هناک: كينونتها العقلية الكلية لا كينونتها النفسية الجزئية لأنها باطلة و بالخطيئة: الخطيئة- التكوينية. و هى الإمكان الذى فى العقل فإنه مناط السوائية لا التكليفية إذ ليس هناک تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الإلهى و لكن بلا تجاف عنه بل بنحو إلقاء الظل و العكس فإن وجود النفس هاهنا ظل- وجود العقل هناک و خطيئتها التكوينية و هى الإمكان الاستعدادى فيها و فى متعلقها الذى هو البدن عكس الإمكان الذاتى هناک فلما تنزل الإمكان الذاتى الذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعداديا كما أن ذاته لما تنزلت صارت نفسا فلو لا تلک الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينية

هاهنا بل التكليفية هاهنا إذ معلوم أنه لو لا الماهية الإمكانية و إمكانها لما كان فى الوجود كثرة و سوائية و أراد بالفرار من سخط الله قاهرية نور الله و أنه لا يمكن النور الأشد[1254] الأبهى النور الأضعف الأنقص من البروز فى ساحة عزه إلا أن يقع فى- المراتب المتأخرة و إن كان هذا أيضا من الأول.

" نور مه هم ز آفتابست اى پسر قوله (ص 218، س 19): «فلما انحدرت .....»

المراد بالأنفس المختلطة العقول إما الأنفس الحيوانية المنفصلة كما ترى من إغاثتها للحيوانات الإهلية بل بعض الوحشية و لو بإدخالها فى صراط الإنسان و تقريبها من الله تعالى و إما الأنفس الإنسانية الناقصة المنتفعة بتدابير النفوس الكاملة و سياستها لأهل المدن و تباديها بآدابها و إما الأنفس الحيوانية المتصلة الواقعة فى صراط- الإنسان فإن الصيصية الإنسية قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و معاطن الحيوانات و معلوم إغاثتها و إكمالها إياها فإن هذه الأنفس متحركة بحركات جوهرية إلى أن يتصل بالنفس الناطقة و تتحد بها كما تتحد هى بالفعل الفعال و روح القدس إلى ما شاء الله تعالى.

قوله: «و لا رفضه فى جميع المواضع» و السر فى ذلك أن النفس ذات مراتب و درجات و هى مع كونها فى أعلى العوالى كمرتبة النفس الكلية الإلهية و الجوهر اللاهوتية فى أدنى الأدانى كالطبع و لكن بلا تجاف فهى المثل الأعلى لرب الأرض و السماء الجامع بين صفات التنزيه و التشبيه و أسماء اللطيف و القهر فهى أيضا متعلمة

بجميع الأسماء" عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها[1255]".

قوله (ص 220، س 3، 5): «ان علة هبوط النفس ....»

إن أريد علة حدوث الهبوط أريد بالريش: العلم و القدرة الجبروتيين. و إن أريد علة استدامة الهبوط أريد بالريش: رياش جناحى العقل النظرى و ارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة. فإن للنفس عقلين هيوليين بحسب العلم و العمل.

1254 (1)- هذه العبارة من الشيخ الشهيد ذكرها فى المطارحات و حكمة الاشراق

1255 (1)- س 2 آية 280

قوله: «امور شتى» قد ذكرنا فى تعليقاتنا على سفر النفس[1256] من الأسفار الأربعة بعض العلل و النكات لهبوطها من شاء فلينظر إليها.

قوله (ص 220، س 10): «لم يكن من الواجب تعالى»

أى من الواهب تعالى و المراد نفى الامتناع و إثبات الإمكان العام فإن الممتنع واجب العدم فإذا لم يكن عدم العقل فى العالم واجبا لم يمتنع فيه فكان ممكنا فكان واقعا لأن مجرد الإمكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى المبدعات و كلية العالم بجملته إبداعية.[1257] قوله (ص 220، س 12): «فلهذه العلة ارسل البارى تعالى النفس .....»

المراد النفوس الفلكية للأفلاک و الصور المثالية للبسائط العنصرية و المعادن بقرينة المقابلة لقوله: ثم أرسل نفوسنا فسكنت فى أبداننا.

قوله: «فما وجدتها» و نعم ما قال الشيخ العطار النيسابورى.

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد	داشت شاگردى و گفت اى اوستاد
چون كفن سازيم و تن پاكت كنيم	در كدامين جاى در خاكت كنيم؟
گفت اگر تو باز يابيم اى غلام	دفن كن هر جا كه خواهى و السلام
من كه خود را زنده در عمرى دراز	پى نبردم، مرده چون يابى تو باز

أى تفريده و توحيده و بمقتضى السنخية بين المدرک و المدرک إفراد التوحيد لازم و أيضا إفراده الواحد الحق تعالى شهود أن لا ثانى له، فلا بد أن لا يرى المحب نفسه فلا يثبت لنفسه ماهية و إلا أضيف إليها الوجود و أثبت الثانى فلا يكون مفردا و إذ لا ماهية فلا مادة و يمكن أن يكون حب الواحد من باب إضافة

[1256] (2)- سفر النفس 1282 ه ق ص 110

[1257] (3)- لان اصل وجود المادة و الهيولى من المبدعات و ان ورد عليه الصور الجوهرية متدرجة و ان سئلت الحق ان علة وجود المادة والصور الحالة فيها او المتحدة معها قديمة و كذا معلولها و ذلك لا ينافى حدوث- العالم حدوثا زمانيا

المصدر إلى الفاعل أى صاحب حب مقام الوحدة و الخلوة إفراد هذا الواحد و تخلية قلبه عن كل- الأغيار و من جملة الأغيار المواد بل الماهية و التجرد عن الماهية فوق التجرد عن المادة

[الإشراق السادس فى حدوث النفوس الإنسانية]

قوله (ص 221، س 11): «حب الواحد افراده»

اعلم أن هاهنا أقوالا:

أحدها: أنها قديمة مطلقا بقدم العقل الكلى الفعال و هذا كالقول بأنها مجردة عن المادة مطلقا.

و ثانيها: أنها قديمة بما هى نفس مترددة دائما فى الأبدان كما هو قول بعض- التناسخية[١٢٥٨].

و ثالثها: أن النفوس قديمة قبل الأبدان و لكن بالهويات الجزئية و هكذا فهم

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 688

المشاءون من كلام أفلاطون و ليس كذلك و الدليل الآتى المعبر بما قيل، رد عليها.

و رابعها: أنها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهى قديمة بقدم العقل الكلى الفعال و هو رب النوع و لكن فى مرتبة تنزهها فإن الكينونة السابقة القديمة التى له، لها[١٢٥٩] و حادثة أيضا فى مرتبة كونها طبعا و بدنا بحدوث البدن لا مع حدوث- البدن و هذا هو القول الفحل و الرأى الجزل و به قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات درجات و شئون.

فإن قلت: إنها" قديمة" صدقت. و إن قلت: إنها" حادثة" صدقت. و إن قلت:

إنها" مجردة" صدقت. و إن قلت إنها جسمانية صدقت. و كذا إن قلت: إنها" ملك و جن و حيوان و نبات" و غير ذلك كلها صادقة. و لكن بلا تجاف عن مقامه الآخر و ذلك لأنها بسيطة بعد الحق تعالى و" كل الأشياء" فما أعجب حال هذا المعجون و طائر بوقلمون[١٢٦٠].

و خامسها: أنها حادثة و لكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر.

1258 (1)- و منهم يوذا سف التناسخى

1259 (1)- قوله: له. اى« الرب النوع» قوله: لها. اى« النفس»

1260 (2)- لذا قيل: آدمى زاده طرفه معجونى است

و سادسها: أنها حادثة و لكن قبل البدن بسنين عديدة كألفى عام و هذا قول بعض المليين تصحيحا لعالم" الذر و الميثاق" و هذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل.

و إلا- فالأنفس على قول التناسخية مجردة و مع ذلک ملحوقة للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) إبطال للقول الثانى بالقدم كما أن ما قبله إبطال لما قبله و ما بعده و هو القدم بقدم العقل الكلى أو بالتجرد بنحو الجزئية و بعبارة أخرى هذا إبطال للكينونة السابقة لها فى السلسلة العرضية كما أن ما قبلها إبطال للكينونة السابقة فى السلسلة الطولية النزولية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 689

قوله (ص 221، س 19): «اما بالمواد ....»

على سبيل منع الخلو إذ جميعها يجوز فإن هذا الماء و ذلک الماء صارا فردين لأن الصورة النوعية صارت فردين لكونها فى مادتين هما الهيولى المجسمة و لعارض الهيولى من الفک و القطع إذ لو لم يقبل الفک كالفلک لا تصير اثنين مثلا من نوع واحد بخلاف العناصر حيث إن الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة و الشخصية و الهيولى قابلة للفعل و أما التعدد بالعارض فقط فمثل مادة واحدة كشمعة مشكلة فى زمان بشكل و فى زمان آخر بشكل آخر متميز عن الأول بالعدد لا بالنوع.

قوله (ص 222، س 4): «اما الثانى فلان قبول الكثرة ....»

أى عند التعلق بالأبدان و أما البقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم أن يعلم كل من النفوس ما يعلم الأخرى و هو باطل بالضرورة ثم إن هذا لا يرد على قول أفلاطن و هو القدم العقلى المفارق فقط و لا على القول المنصور من القدم العقلى و الحدوث الطبعى لأن وحدة الذات لا ينافى كثرة التجلى الأفعالى.

قوله (ص 222، س 9): «و عندنا بانحاء الوجودات»

لما كان التميز أعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة أشياء هاهنا أحدها: بالمخصصات لحصول الوجودات التى هى التشخصات.

و الثانى: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هو التميز بنفس التشخصات.

و الثالث: بالعوارض اللاحقة من الحالات و الملكات و سيشير إلى كل واحد من الثلاثة.

و إذا علمت هذا عرفت أنه: لا يمكن أن يقال بمثل هذا. أى: إن التميز بأنحاء الوجودات فى الكينونة السابقة إذ لا وجودات متماثلة متفاوتة بالهويات التى هى كما ترى مع الأبدان و بعدها من السعادة و الشقاوة بدرجاتها و دركاتها إذ لا مخصص لحصولها من المواد المختلفة أو كالمواد من الأبدان المتفاوتة الاستعدادات فيلزم فى صدورها قبل عالم الكون عن البارىء تعالى صدور الكثير عن الواحد بل الكثرة فى- النوع الواحد مع عدم المادة و لواحقها فحصول الوجودات هناك أول الكلام.

قوله (ص 222، س 13): «فقد علم ان المادة المشتركة»

إذ لا ميز فى صرف القوة فما لم يتميز لم يتميز و تميزها بالصور السابقة و تنوعها و تعددها بالصور فإن قابلية الهيولى الأولى للصور المخصوصة ليست إلا فى ضمن- الصور فى السلسلة العرضية الزمانية إذ هيولى المجردة محال و خلوها بحسب ذاتها عن كل الصور عند اعتبار ذاتها فى ختم السلسلة النزولية و بدو السلسلة الصعودية

[الإشراق السابع فى أنها لا تموت]

قوله (ص 224، س 4):

بل هو حجاب عمالها بحسب الذات

و نعم ما قال العارف الجامى (قدس سره):

تا بود باقى بقاياى وجود
كى شود صاف از كدر جام شهود

تا بود پيوند جان و تن بجاى
كى شود مقصود كل برقع گشاى

تا بود قالب غبار چشم جان
كى توان ديدن رخ جانان عيان

و الكمال العقلى بالنسبة إلى طائفة من النفوس و هى النفوس الناطقة القدسية و الوجود النورى بالنسبة إلى طائفة أخرى منها و هى النفوس الكلية الإلهية و ذلك لأن التأسيس فى الكلام خير من التأكيد.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 691

قوله (ص 224، س 5): «و لا ضد للجوهر العقلى»

فإن قلنا بأن للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و إن أخذنا المحل فى التعريف- الضد إذ الكلام فى الجوهر العقلى و لا محل له و إن قلنا لا ماهية للعقل بل للنفس فلا ضد للوجود.

قوله (ص 224، س 11): «لان دلايل تجرد النفس ...»

الأوضح أن يقال: لم يحصل العقل بالقوة فى هؤلاء فعليه فقولهم كهيولى لم يكن لها صورة و بقاء الهيولى بلا صورة محال.

قوله: «انما ينهض فى المعقولات» أراد بالمعقولات المجردات بتجريد المجرد و المقشرات بتقشير المقشر و بالمجردات بلا تجريد مجرد و المقشرات بلا تقشير مقشر كالنفوس و العقول و السبوح القدوس تعالى شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا- المفهومات المجردة كالأول.

قوله: «من غير ان يشوب بالخيال و الحس» فالماء الكلى العقلى لا الطبيعى ينبغى أن يؤخذ بوجود جمعى محذوف عنه الجهة السفلى و العليا و زمان الحال و زمان الماضى و غير ذلک من العوارض اللاحقة و الغرائب من نفس حقيقته و مع ذلک لا يحذف منه شىء من سنخه ليكون جامعا من كل المياه فى كل العوالم و كذا فى حقيقة الوجود و غرائب الوجود الماهيات و الأعدام و ليست لشىء منهما شيئية وجودية و إذا وصفها بالإحاطة لم يشبه الخيال بالانبساط المقدارى أو بالفوقية لم يشبه بالفوقية الإضافة الحسية أو بالنورية لم يشبه فى نور الأنوار و الأنوار القاهرة الأعلين و الأدنين و الأنوار الأسفهبدية الفلكية و الأرضية بالضوء الشمسى أو القمرى أو- النجمى أو السراجى و معلوم أن مثل هذا الإنسان أقلى الوجود.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 692

و لو تشبث بشعورها بهوياتها و بالفطرة الإلهية التى فطر الله الناس عليها كحب الوجود و حب البقاء و الفردانية و الدوام و الكمال و حب الإنسان الكامل تكوينا هذه حب الله تعالى و حب النبى" صلى الله عليه و آله" و الولى لأنها صفات الله لم يكن فيه كثيروهن.

قوله (ص 226، س 13): «و اقول: التوفيق بين القولين»

أو التوفيق بأن القوة العقلية بما هى قوة عقلية لا تبقى كما قال نبينا" صلى الله عليه و آله و سلم":" لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل" قال المولوى:

"احمد ار بگشايد آن پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل "

و قال الشيخ فريد الدين العطار النيسابورى:

"چون بخلوت، جشن سازد، با جليل پر بسوزد، در نگنجد جبرئيل "

"چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى از وحشت شود موسيچه وار"

[الإشراق الثامن فى أن لكل إنسان نفسا واحدة]

قوله (ص 228، س 1): «فهى بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذا القول العرشى و قول الجمهور غير خفى لأن وحدة النفس على هذا جمعية بل وحدة حقة ظلية كما أن الوحدة الواجب تعالى حقه إلا أنها حقيقية و على قولهم عددية و القوى على قولهم خوارج عن النفس إلا أنها لوازم و على قوله (قدس سره) شئون ذاتية و دواخل فيها و لكن لا كدخول أجزاء فى مركب بل أطوار لها" قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْواراً[١٢٦١]" و لم يرد الفيلسوف بالأجزاء إلا هذا كما ذكرنا سابقا و نقلنا من العرفاء أيضا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 693

قوله (ص 228، س 9): «و البرهان كاشف حجب هذه الاوهام»

فإنه كما سيجىء للعقل الفعال وجود نفسى و وجود رابطى لنفوسنا و النفوس متحدة بوجوده الرابطى لا النفسى و بعبارة أخرى متحدة بتجلياته النفسية فى القوابل لا بذاته البسيطة فلا يلزم شىء مما ذكروه.

[1261] (1)- س 64، ى 2

قوله: «فهذا مثال مراتب آثاره ....» بل مثال مراتب آثاره فى العقول بالفعل من الإنسان المختلفة بالمراتب و الدرجات فى العلم و العمل" تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ[١٢٦٢]".

قوله: «و ليس اشتماله عليها .....» إذ النور كيف و الكيف لا يقتضى قسمة و لا نسبة لذاته بل الاشتمال ليس كذلك فى الكم القابل للقسمة لذاته فإن الخط الطويل و لو ذهب إلى غير النهاية متصل واحد و الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على الخطوط المتناهية لا يوجب الكثرة بالفعل و التركيب.

قوله (ص 229، س 16): «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مر غير مرة أن الطبيعة المعدودة من مراتب النفس هى الطبيعة الغير الواقفة التى بصدد الارتقاء و المأخوذة" لا بشرط" لا الواقفة و المأخوذة" بشرط لا" فإن- الواقف و إن كان نفسا حيوانية فى أعلى أنحائها لا يليق أن يعد من مراتب النفس- الناطقة القدسية كما أن غير الواقف و إن كان طبعا بل أنزل منه يعد من مراتبها إذ كلما كان السلوب أندر كانت الوحدة أقهر و البساطة أبهر كما لا يخفى على العالم بقاعدة البسيط كل الأشياء فى وحدته.

قوله: «لتعلقها بالطرفين» العقل و الهيولى بل الهيولى أيضا من جهات بقاء

الموضوع لكونها باقية فى جميع الأحوال كما أنها من جهات تجدده لكونها استعدادا ثم استعدادا و انفعالا ثم انفعالا و أيضا البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و فى الهيولى و الطبع هكذا و من جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقلية و أنه رقيقة الحقيقة التى هى رب النوع له اتصال الحركة القطعية إذ الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و ثبات التوسطية ذاتا و الوجود الذى هو وجه الله الواحد البسيط" هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ[١٢٦٣]".

قوله (ص 230، س 11): «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لأن الحكمة درک الحقائق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما فى حديث الحقيقة" فيلوح على[١٢٦٤] هياكل التوحيد آثاره" جامع لكل الحقائق من صفات الله تعالى و أسمائه و العقول و النفوس بوجوداتها الذهنية إذا علم الحقائق على ما هى عليه و إذا استكملت النفس تتحول إليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الإلهى قال

[1262] (1)- س 27، ى 15

[1263] (1)- س 71، ى 25

[1264] (2)- س 11، ى 1- س 41، ى 2، 44

تعالى:" كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ[1265] فُصِّلَتْ" أى الكتاب التكوينى كالتدوينى أجملت آياته و وجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية فى الكتاب الأنفسى ثم فصلت فى الكتاب الآفاقى فإن الإنسان كالمتن و العوالم كالشرح و فى هذا الكتاب التكوينى الأنفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الأبرار. الذى هو فى نعيم و فى عليين لتعلقه بعرش الله الذى هو العقل الكلى مملوا من العلوم الإلهيات و فنون الربوبيات و أيضا يعرفون ما يعرفون بنور الله و يعلمهم الكتاب و الحكمة على خلاف" كتاب الفجار الذى هو فى جحيم[1266]"

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 695

و فى سجين لإخلاده إلى البدن مملوا من الكذب و المين و الأباطيل و الخيالات- المركبة القابلة للاحتراق و تأمّل فى هذا الميزان ذى الكفتين إحداهما العقل النظرى و الأخرى العقل العملى أو إحداهما العالم العينى و الأخرى العالم العقلى المشار إليه فى قولهم:" الحكمة صيرورة الإنسان عالما عقليا مضاهيا لعالم العينى" و ذلك لأن- الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن و الوجود فى الموطنين ما به الامتياز فيه عين ما به- الاشتراك فالإنسان هو العالم و العالم هو الإنسان و كأنه العاكس و العالم بشراشره عكسه كما هو عكس الحق و ظله" أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَ[1267]" الموضوع تحت السماء إشارة إلى أن الإنسان هو المشار إليه بقوله تعالى وَ وَضَعَ الْمِيزانَ[1268] و هذا هو المحاذى لرفع السماء اللائن بمقابلته بالقسط سيما القسطاس المستقيم المساوى الكفتين و هو النفس القدسية التى واقفت أعمالها علومها و اعتدلت عقلها النظرى و عقلها العملى اقرأ كتابك و ارقأ، ويل لمن لاكها بين لحيته ثم لم يتدبرها هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق هو تعالى يحق الحق بكلماته سيما الكلمة الأتم التى من رآها فقد رأى- الحق" إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ[1269]، ... إِنَّا كُنَّا[1270] نَسْتَنْسِخُ" أى نستكتب ما كنتم تعملون أن نصور و نجسم أعمالكم أو نختصر مفصلات أعمالكم كتابة إجمالية بجعلها ملكات و احسب حسابا و أن وجودك بما هو وجودك كسراب بقيعة و افقده لأن نسبة الشيء إلى القابل بالإمكان و الفقدان و تفقد و تفحص عن ماء الحياة الذى هو الوجود بما هو مضاف إلى الوجوب الذاتى تعثر ما عليه لأن نسبة الشيء إلى فاعله بالوجوب و الوجدان و استوف حساب صفاتك و أفعالك أيضا و أنها توابع الوجود

1265 (3)- حديث الحقيقة من الماثورات التى نقلها الخملة للآثار و الاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين على عليه السلام.

1266 (4)- س 83، ى 7

1267 (1)- س 25، ى 47

1268 (2)- س 55، ى 6

1269 (3)- س 17، ى 9

1270 (4)- س 2، ى 100

تدور معه حیثما دار فمن ملکه ملکها و فی المثل: ثبت العرش ثم انقش." کَفی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ[1271] حَسِیباً" لأنک مظهر سریع الحساب و خیر الحاسبین.

" دواؤک فیک و لا تبصر و داؤک منک و لا تشعر" فلعلک تعرف بهذا المیزان وزن حسناتک و سیئاتک لأن کل الموازین التی تعرف بها حقیة کل شیء فیه من الموازین الخمسة الحقة التی هی میزان التلازم و التعاند و التعادل الأکبر و الأوسط و الأصغر و بها یعرف بطلان الموازین الثلاثة عشرة الشیطانیة المشروحة جمیعا فی موضعها و اعمل بقوله علیه السلام:" حاسب نفسک قبل أن تحاسب غدا" کما هو دیدن أهل السلوک فیحاسبون فی اللیل کل ما عملوا فی النهار فإن زادت حسناتهم علی سیئاتهم حمدوا و شکروا الله تعالی حیث وفقهم لذلک و إن زادت سیئاتهم تابوا و أنابوا و تدارکوا زلاتهم فی ذلک اللیل و هکذا دأبهم کل لیلة و رب سالک یحاسب خواطره فی نهاره فیتدارکها فی لیله و إن کان شیء منها فی غیر الحبیب و تفکر فی هذا الصراط المستقیم أولا ففیه جمیع منازل السائرین إلی الله و ینشعب إلی السیر من الخلق إلی- الحق و إلی السیر فی الحق و إلی السیر من الحق إلی الخلق و إلیه أشار من قال:

" الصراط خمسمائة سنین یذهب فیه صعودا و مثله استواء و مثله نزولا" ثم امش علیه إلی الله فإنه صراط الله العزیز الحمید فإن الإنسان مظهر الاسم الأعظم و هو اسم الجلالة لأنه خلیفة الله و عبد الله لا لغیره مما عبد الأسماء الأخری کالحیوان فإنه عبد السمیع- البصیر و الملک فإنه عبد السبوح القدوس و قس علیه کما فی الکتاب الإلهی" ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ[1272] آخِذٌ بِناصِیَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ" و إلیه أشار (قدس سره) و تدبر فی قوله تعالی:" وَ أَنَّ هذا صِراطِی مُسْتَقِیماً[1273] فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِکُمْ

عَنْ سَبِیلِهِ".

قوله (ص 231، س 3):

«ففی معرفة نفس الآدمیة و قرائة هذا الکتاب الذی فیه الحکمة» أی العقل البسیط الذی هو الملکة الخلاقة للمعقولات و فصل الخطاب أی العقل المنفعل النفسانی الذی یطلق علیه القلب لتقلبه فی الکلیات تظفر

[1271] (1)- س 32، ی 39

[1272] (1)- س 32، ی 39

[1273] (2)- س 6، ی 54

بالمقصود" من عرف نفسه فقد عرف ربه" و تهدى إلى أصل الوجود أى حقيقة الوجود فالإضافة بيانية و" تفتح لک أبواب السماء[1274]" أى العلوم و المعارف و الاتصال بالكليات و تلقى أرباب الأنواع التى هى- السماوات العلى لأن معرفة النفس القدسية أم المعارف و الملائكة يدخلون عليک من كل باب لأن تحصيل الملكات الحميدة العلمية و العملية يوجب الاتصال الحقيقى بملائكة الرحمة كما أن تحصيل الملكات الرذيلة توجب الاتصال الحقيقى بملائكة الغضب و يرشدک اتحاد الملک و الملكة فى مادة الحروف.

قوله (ص 231، س 15): «و تدخل الجنة»

أى جنة الصفات و الأفعال إلا بداعية و الإنشائية بغير حساب إذ لا تمدد و لا تحدد هناک، الله هو الموسع.

[الإشراق التاسع فى أن النفوس لا تتناسخ]

قوله: «انّ التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنى الأعم أقسامه كثيرة، التناسخ على سبيل الاتصال كما سيشير إليه و التناسخ على سبيل- الانفصال و التناسخ الصعودى و التناسخ النزولى و التناسخ الملكى و التناسخ الملكوتى و التمثيل فى المراقبة و الرياضة و عند الوحى و البروز عند مجوزيه و قد فصلناها

فى مواضع أخرى.

قوله (ص 232، س 16):

«و قوله تعالى: وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ[1275]» أى الإنسيون الذين صاروا وحوشا و أما الوحوش التى هى وحوش بالفطرة الأولى فمعلوم أنه لا حشر لها استقلالا[1276] نعم لها حشر تبعى بمعنى أنها بعد وجودها الطبيعى تستكمل نفسا و بدنا بالحركة- الجوهرية فتستغنيان عن المادة فتصير الصورة متحدة بالمثال و المعنى برب- نوعه فتلک الصورة كفل لذلک المعنى فتحشر الحيوان بل النبات و الجماد بأرباب أنواعها و نحشر أرباب أنواعها برب الأرباب فحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش و غيرها تبعا فهى كمياه انفصلت من البحر فى كيزان و جرات ثم انكسرت الكيزان و الجرات فاتصلت بالبحر و أما النفوس الإنسانية فليس كذلک لاستقلال وجودها فشخص منها كالكلى من غيرها و كرب النوع لها.

1274 (1)- س 38، ى 50

1275 (1)- سورة التكوير، آية 5

1276 (2)- هذا مناف للتحقيق و الحق ان النفوس الحيوانية التى لها وجود تجردى برزخى يحشرون فى البرازخ و فها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لم تبلغ درجة المعقولات»

قوله: «و قوله تعالى: تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ ....[1277]» و ذلک لأن الشهادة فی هذه الآیة و ما بعدها شهادة وجودیة فإن لسان الکلب مثلا فی الإنسان الشقی الذی ظهر فی البرزخ و الآخرة بصورته یشهد بفعل الشر و صدور عمل الکلب منه و کذا جوارح الحیوانات الأخرى التی تصورت ملکات الأناسی بصورها البرزخیة و الأخرویة تشهد هیئاتها و أشکالها بأن أعمالهم کانت کأعمالها فوضح دلالة الآیة على التناسخ الکونی.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 699

قوله (ص 233، س 9): «و ینقلب الظاهر من صورته التی کانت»

کما ترى فی الذین غلبت علیهم الحیوانیة و السبعیة فیشبهون السباع هیئة و یعیشون عیشها و یعاملون مع الخلق معاملتها مع بنی نوعها و جنسها و هذا کان فی الأمم السابقة أکثر و أشد و التفاوت فی بعض الهیئات و الأحوال لا یقدح فی الصیرورة کالتفاوت فی أفراد نوع واحد من السباع لا یخرجها من ذلک- النوع.

قوله (ص 234، س 4):

«فیستحیل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة»

فإن الانعکاس جائز فی- التغییرات التی فیها خلع و لبس للمادة أعنی فی المواضع التی حدوث شیء للمادة یوجب نزول شیء عنها و أما فی التغیرات الاستکمالیة التی لا یوجب زوال شیء عنها فلا لأن هذه فی النفس لیست على سبیل القصد و الرویة بل طبیعیة و کما أن الطبیعة الواحدة لا تقتضی توجها إلى شیء و صرفا عنه و مطلوبها لا یصیر مبغوضها کذلک هنا و العنایة أیضا تقتضی إیصال کل موجود إلى غایته و بعد الوصول لا تقتضی التنازل و الارتجاع و الصورة التی فی المنی بل فی الجنین معلوم أنها قوة و استعداد و قوة الشیء لیست بشیء و حین کانت النفس فی الصیصیة الأولى کانت فعلیة و کاملة و لو فی الشیطنة و الخداع و إن لم تکن قابلة للتخطی فی عالم الإبداع و الفرق بین هذا الوجه و الوجه المصدر بثم إن ثم أخذ- السنخیة و التوافق بل الاتحاد بین المادة و الصورة بخلافه هنا و الحاصل أن النفس بعد المفارقة عن الصیصیة الأولى إن- انسلخت عن کمالها و فعلیتها لزم التنازل و الرجوع القهری إلى القوة المحضة و هو مستحیل و إلا لزم عدم السنخیة بین النفس و متعلقها.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 700

قوله (ص 234، س 13): «اذ لا تکرار فی الفیض و لا تعدد فی التجلی»

[1277] (3)- سورة، 3، آیة: 72

هذا کلام العرفاء الشامخین و له معنیان: أحدهما أن الفیض المقدس لکونه وجودا حقیقیا و الوجود الحقیقی لا جزء له مقداریا کان أو خارجیا أو عقلیا و لا تعدد فیه و لا اختلاف بالنوع و لا بالعدد و التفاوت بالمراتب ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک و لیس بجوهر و لا بکیف و لا بکم و لا نحوهما فلا سیلان فیه و لا زمان فلا تکرار فیه و لا رجعة فالتجلی الذی هو الآن هو التجلی الذی فی زمان الطوفان مثلا بهویته و بعینه.

و ثانیهما: أن کل شیء مظهر الأحدیة و مجلی اسم" من لَیْسَ کَمِثْلِه شَیْءٌ" فلا یماثله شیء و لذا لا تری شیئین متماثلین من جمیع الوجوه و کل شیء یحب الفردانیة فهذا الکلام بهذا المعنی یناسب المقام لا بالمعنی الأول.

[الإشراق العاشر فی ضعف ما قیل و دفع حجج الخصوم]

قوله (ص 235، س 8): «فله ان لا یسلم هذه الاولویات»

فإن هذا مثل أن یقال: إذا استدعی مزاج المغناطیس جلب الحدید فمزاج الإنسان بالطریق الأولی.

قوله (ص 1235، س 14): «بقوله تعالی: هَلْ أتی عَلَی الْإِنْسانِ»

أی قد أتی و قوله تعالی:" أَمْشاجٍ" أی أخلاط و نبتلیه حال و فی الجمع:

" أی نحشره بما نکلفه من الأفعال الشاقة لیظهر إما طاعته و إما عصیانه فیجازی بحسب ذلک" قال الفراء:" معناه فجعلناه سمیعا بصیرا لنبتلیه أی: لنعبده و نأمره و ننهاه" أقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هکذا و أقول: أو المعنی: خلقناه من نطفة أمشاج نبتلیه، بأنه ینسی أصله المادی و یدعی الجد و الشرف أم لا کما قال علیه السلام:" ما لابن آدم و الفخر أوله نطفة قذرة و آخره جیفة قذرة (نتنة)،"

قوله: «فان سمی ....» کما سمیناه سابقا بالتناسخ علی سبیل الاتصال قوله (ص 236، س 3):

«و ان کان بحثا علی السند» و هو خارج عن قانون المناظرة" و لا سیما إذا کان بحثا علی السند الأخص و هنا کذلک لأن هذا المنع قد تستند بسندین: أحدهما ما ذکره و الآخر ما یذکره فی کتابه الکبیر[۱۲۷۸] و هو: أنه لم لا یجوز أن یصیر النفس المستنسخة مانعة عن فیضان النفس الجدیدة و إن أثبت المقدمة الممنوعة بأنه لا تمانع بین الأنوار المجردة کما لا تمانع بین الأنوار الحسیة و یمثل بوقوع النورین الشمسیین الاستقامی و الانعکاسی

[1278] (1)- الاسفار العقلیة ط 1280 ه ق ج اول ص 160 و المبدء و المعاد ط 1313 ه ق ص 208 و شرح الهدایة

على قابل مستنير. و مراده (قدس سره) أنه حقق- المقام على وجه ارتفع السند و المنع كلاهما و أشار إلى بعض المطالب الشامخة أيضا.

قوله (ص 236، س 7): «و صعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لا يمكنهم الصعود إليه فيلزم التعطيل أو الإبطال الذى يقول به الدهرية إذ لم يبق القوى لماديتها و انطباعيتها عندهم حتى يتذكروا و يتخيلوا أفعالهم السيئة و لم يصيروا عقولا بالفعل ليصعدوا إلى عالم النور و لم يقولوا بعالم المثال و تجرد الخيال حتى يحشروا إلى ذلک العالم فاللازم ليس هو الصعود المذكور.

قوله (ص 236، س 11): «لا تصالهم بالملكوت»

إن أريد بالأمور الغيبية تعقل بعض المعارف و الاطلاع على بعض الحقائق فالمراد بالملكوت هو الجبروت. و إن أريد بها الحوادث الجزئية الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات و إذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة- الفلكية لكن إطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية لكن

إطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية و الفلک و جسمه و طبيعته من عالم الملک و الشهادة و كذا ما هو الحال فيه.

قوله (ص 283، س 7): «و احتراز الغنم ....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار و الشكل و اللون بالمقام إنما هو بالوهم المدرک للمعانى الجزئية فاحترازه عن الذنب الآخر المخالف المقدار مثلا لأنه يدرک منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الأول ثم لو أدرک الكلى لم يتعلم و لم يكتسب المجهولات من المعلومات و قد يربط الدابة بحبل على وتد فيلتف عليه أدوارا و كثيرا ما تكر راجعة و يتخلص و ربما تلتف و لا يعلم المناص فقد تأخذ تجر رجلها بحيث تكاد تنفصم و لا ترجع و ذلک لأنه لا تفهم أن الرجع الكلى يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه إلى معرفة أحكام جزئياته بوجه كلى و هذا النور مخصوص بالإنسان و الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا و لا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات الداثرة و المحدودة.

هذا بلسان الشرع و بلسان الإشراق للحيوانات أرباب أنواع ذوى عنايات بأصنامها ترشدها إلى مصالحها و أيضا بعض- العجائب من خاصية الوجود لا من باب التعقل و درک الکليات[1279].

[الإشراق الحادى عشر فى الإشارة إلى النفس الفلکية]

قوله (ص 238، س 9): «و هذا مما قد اوضحه الطبيعيون ....»

الدليل المشهور على کون الفلک متحرکا بالإرادة أن الطبيعة إذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعکس و الفلک يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعکس و هذا لا يکون إلا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوکية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 703

بالإرادة و ما يقال: إن الطبيعة أيضا تطلب وضعا کحد من حدود الحرکة الأينية ثم تهرب عنه فجوابه: أن الطلب فى الطبيعة ليس بعين الهرب و الهرب فيها ليس بنفس- الطلب و أما فى الفلک فکذلک فإن طلب کل وضع فهو بعينه الهرب عنه من جانب آخر و الهرب عن کل وضع فهو بعينه الطلب له من طرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذکره من عدم التضاد فى الأفلاک و الفلکيات مجرد الإرادة و الحياة لا الحياة النطقية و لکن بضميمة القواعد المقررة من أن الفلک لا شهوة فيه و لا غضب إذ لا حاجة له إلى جذب الملايم و دفع المنافر و أنه لا يتحرک للغايات الوهمية بل للغايات العقلية من التشبهات بالعقول المفارقة يتم المطلوب.

قوله (ص 238، س 5): «لقبول ذات الفيض»

أى الفيض المقدس و الحقيقة المحمدية و الرحمة الوسعة.

قوله: «دائمة الاشواق» الأولى حذفه لإيهامه المصادرة إذ الشوقية فرع النفس قوله: «و معلوم ان التأثر الالهى ....» وجه آخر هو أن القدرة التى هى أثر- الحياة فظهرت أولا فى الجرم الأقصى و من شدة القوة و القدرة تحرک الفلک الأطلس- الأفلاک الأخرى من المشرق إلى المغرب حرکتها التى لها بالعرض و بتوسطها يصل آثار الحياة إلى العناصر و الحاصل: أن الأفلاک معطية الحياة للعناصر و معطى الکمال ليس فاقدا له و العناصر إذا اعتدلت و صارت وحدانية الکيفية تشبهت بالفلک فى العدل و الوحدة و عدم الضدية فتخلعت بما تخلع من خلعة الحياة الفائضة من الواحد الأحد العدل تعالى شأنه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوکية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 704

1279 (1)- و ليعلم ان ارتباط رباب الانواع مع الحقايق المادية انما تکون من طريقة افراد المثالية

قوله (ص 221، س 11):

قد قيل فى العلوم الأدبية أن زيادة المبانى تدل على زيادة المعانى: فالعاقل يزيد على العقل بحرف واحد هو حرف الذات و فيه إشارة إلى أن الإنسان أفضل من الملك المقرب إن بلغ الكمال العلمى و العملى لأنه مظهر الأسماء التنزيهية و الأسماء التشبيهية جميعا و مجلى الاسم الأعظم و أنه الكلمة الأجمع الأتم.

ففى الفلک أقوال:

أحدها: أن له نفسا منطبعة فقط.

و ثانيها: أن له نفسا مجردة مدركة للكليات فقط.

و ثالثها: أن له كلتيهما معا على أنهما متعددة و أنهما ذاتان و إليه أشار بقوله (قدس سره): لا بأن يكون ...

و رابعها: أن ذاته إحداهما و الأخرى من الآلات و العوارض و إليه أشار بقوله:

و لا أن صورة ذاته ...

و خامسها: أن له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هو الأصل المحفوظ فى الطبع و النفسيين المذكورتين و هو الحق و لعل من لم يقل بالنفس المجردة المدركة للكليات و المجردات ألحقها بالعقول المفارقة المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة التى بمنزلة خيالنا نظر إلى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن الجمع أولى فالطبع فيه قوته المحركة السارية فى جسمه مثل القوة المحركة المنبثة فى العضلات فينا و لا بدله من القوة المدركة للجزئيات كأوضاعه الجزئية و لوازمها الصادرة عنه و من القوة المدركة للكليات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 705

و المجردات لتدرک العقول حتى طلب التشبه بها، و لكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا و فى كتبه الأخرى.

[الشاهد الثالث فى التجرد لإثبات معاد النفوس]

[الإشراق الأول فى العقل بالفعل]

قوله (ص 240، س 19): «فهى بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعنى لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة و من[1280] المفردات: أن كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقلة و معقولة و القوم و إن قالوا:

كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لأنها عندهم حالة فى النفس إلا أن المصنف (قدس سره) لا يقول بالحلول لا فى الصور الجزئية و لا فى الصور الكلية.

ثم إن الأذهان إن استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس فى موقعه و ليرتفع بأمور:

أحدها: أن النفس فى ذاتها نفس و تصير عقلا و عاقلة بالصورة العقلية فالصورة عقل و عاقلة بالحقيقة كما أن الوجود الحقيقى هو الوجود و الماهية أى الموجود- المشهورى موجود بالعرض و مثله الأبيض و الأسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) و النفس: ما دام كونها متعلقة الوجود (إلى آخره) أى النفس عند تعلقها للصورة- المعقولة عقل و معقول لا قبله.

و ثانيها: أن ينظر إلى وجودها لا إلى مفاهيمها فإن العاقلية تنسب إلى وجودها لا إلى مفاهيمها المتفردة و أعيانها الثابتة.

و ثالثها: أن يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقلة بالفعل و ظهورا لها و ظهور

الشيء هو الشيء.

و رابعها: أن يلاحظ مقام رتق وجودها و لفه فإن النحو الأعلى من وجود كل معقول منطو فى مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هى و هى هو فذلک النحو الأعلى عاقليته حينئذ عين عاقلية النفس و على الثانى وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجودا بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة.

قوله: «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا إلى- الآخرة و تترقى و الصورة أيضا وجودها وجود فعلى نورى فى عالم أعلى و فى عالم الإبداع و الصورة التى فى عالم المادة و إن جردت عنها

[1280] (1)- والظاهر: ان من المقررات ....»

فهی طبیعة ظلمانیة نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل- المراد من الحذف و الانتزاع و التجرید فی المشهور الإعداد للاتصال بما هو المجرد الحقیقی مما هو فی العقل الفعال أو بما هو مترشح منه علی- النفس.

قوله (ص 241، س 9): «بل عکسه هو الصواب»

أی کون تبدلها بلا تجاف تابعا لتبدل النفس و اتصالها.

[الإشراق الثانی فی اتحاد العقل بالمعقول]

قوله (ص 242، س 9): «و لا ایضا معنی الاحساس حرکة القوة الحسیة»

سواء کان بمدخلیة الشعاع الصوری کما هو مذهب خروج الشعاع أو بالإضافة الإشراقیة من النفس إشراقا معنویا شهودیا کما هو مذهب الشیخ الإشراقی (قدس سره) بین مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائین القائلین بالانطباع بعد اتفاقهما علی أن المرئی صورة أخری غیر ما فی المادة الخارجیة فروق:

أحدها: أن الواهب علی مذهب المصنف (قدس سره) هو النفس لکونها من عالم الملکوت و القدرة و علی مذهبهم غیرها کالنفس المنطبعة الفلکیة.

و ثانیها: أن الصورة لها قیام حلولی بقوة النفس عندهم و لها قیام بالنفس صدوری عنده (قدس سره).

و ثالثها: أن الصورة عنده (قدس سره) نوریة بخلافها عندهم لأنها و إن کانت غیر الصورة الخارجیة لکن الخارجیة فی المادة الفلکیة أو العنصریة و المبصرة بالذات أیضا فی المادة العنصریة لکونها فی القوة الباصرة عندهم و هی فی مادة الروح البخاری المتکون من صفوة الأخلاط المتکونة من العناصر.

قوله: «تجریدا تاما» لکن الصورة هذه الصورة الطبیعیة کما مر.

قوله (ص 242، س 19): «و لیت شعری اذا لم یکن فی ذاته»

أی بنحو الاتحاد فبأی شیء ینالها أی ینال الصورة الطبیعیة المجردة تجریدا تاما و إنما قلنا بنحو الاتحاد لئلا ینافیه ما سیذکر و هو أو ینال الأشیاء بالصورة- الحاصلة فیه.

قوله (ص 243، س 3): «فما لم یدرک تلک الصورة الحاصلة اولا»

أی ما لم یکن مدرکة سواء کانت مدرکة لأنفسها أو للنفس و إنما عممنا هکذا لیصیر مقسما للقسمین الآتیین و الحاصل أنه لا بد أن تدرک الصورة الحاصلة أولا و بالذات حتی تدرک بها ذوات الصور ثانیا و بالعرض.

نفی النفی" أی إن لیس عدم الإدراک و جاز الإدراک فإما ...

بأن یقال: أ هو بذاته العاریة الجاهلة یدرک

الصورة الحاصلة و هو باطل کما مر أو بصور أخری فیتسلسل أو بصورة متحدة معه فهو مطلوب أو الخلف.

قوله: «و کذلک حال النفس ....» بل هاهنا أولی و آکد لأنه إذا کان ترکیب المادة و الصورة الجسمانیتین اتحادیا کان ترکیب المادة و الصورة الروحانیتین کذلک بالطریق الأولی.

قوله (ص 243، س 19): «ثم ان وجود الاضافة الی شئ .....»

أی لو سلم أن الإضافة أمر موجود فوجود إضافة النفس غیر وجود المضاف إلیه للنفس فإذا لم یکن الصور المضاف إلیها وجودها مرتبة من وجود النفس لکونها ضمائم فیها و الضمیمة لیس مفهومها فی مرتبة مفهوم المنضم إلیه و لا وجودها فی مرتبة وجوده لم یکن النفس جامعة لها فکیف تکون عالمة فالنفس العالمة أمیة بالحقیقة حینئذ فلیکن الإدراک بنحو تحول المدرک إلی المدرک حتی یصدق أنه واجد له و الماهیة الإمکانیة بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود إذا کانت مصححة لسلب الوجود فکیف لا یکون خلو النفس ماهیة و وجودا عن الصور مصححا لسلبها عن النفس علی مذهبهم.

قوله (ص 244، س 11): «ذلک متاع الحیوة الدنیا»

أی المالکیة و الوجدان فی متاع الدنیا لیسا إلا النسب الوضعیة الاعتباریة فالوجدان فی الحقیقة هنا لیس إلا الفقدان و الوصال لیس إلا الهجران و الحضور لیس إلا الغیبة فإن الوصال هنا لیس إلا المماسة بین نهایات الأجسام مع التفرقة بین ذواتها.

قوله (ص 245، س 1): «و عالمة ایضا فی ذاته»

بناء علی اتحاد المدرک و المدرک فهذه الحکمة المشرقیة من نتائج قاعدة اتحاد

المدرک و المدرک.

قوله (ص 245، س 3):

«النفس الانسانيّة من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الأول فإن المدركات بالذات إذا كانت أجزاء ذاتها فكذلک- المدركات بالعرض إذ لا بينونة فيهما فإن الماهية محفوظة بينهما كما برهن، على أن الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن و الوجود حقيقة واحدة ما به الامتياز فيها عين ما به- الاشتراک و أيضا كل طبيعة تعددت تخلل غيرها فيها و ينعكس عكس النقيض إلى قولنا: كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد و ينضم هذا إلى صغرى هى: أن حقيقة- الوجود أو الموجود لم يتخلل الغير فيها و يكون قوتها سارية فى الجمع لأن الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئية فى بدنها الجزئى و ذلک لأن الإيجاد فرع الوجود و وجودها بعد البلوغ إلى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا الإيجاد و يكون وجودها غاية الخليقة.

فى القدسى:" يا ابن آدم خلقت الأشياء لأجلک و خلقتک لأجلى" و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها فى غاية الغايات.

[الإشراق الثالث فى حصول العقل الفعال فى أنفسنا]

قوله: «و وجودا فى انفسنا» أى لأنفسنا لا كما يقول القوم فى الصور العقلية حيث إن لها وجودا فى أنفسنا لا لأنفسنا بل كما قلنا: إن لها وجودا فى أنفسنا لأنفسنا فكذا فى العقل الفعال فإنه غاية للنفس و الوصول إلى الغاية بنحو التحول.

قوله (ص 245، س 18): «فذلک لاجل انه لم يتصور من الواحد الاالواحد بالعدد»

أى المحدود إما الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية أو الحقة الظلية. أى: ما لا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 710

ثانى له من سنخه فالوجود المتقدم الذى فى السلسلة النزولية و به فاعلية و الوجود المتأخر الذى فى السلسلة الصعودية و به كونه غاية كلاهما مشمولة و لكون العقل ذا مراتب و متفنن التجلى و كل نفس تتحد بمرتبة و وجود رابطى منه لا يلزم أن تعلم كل ما يعلمه الأخرى أو كل ما يعلمه العقل و لا تجزية و كثرة كما فى المعية القيومية للحق مع الكل و أيضا لأجل أنه لم يتصور من التقدم و التأخر إلا ما هو المشهور و كأنه لم

يرتق فهمه من سجن الزمان إلى الدهر ليعرف التقدم و التأخر الدهريين و هذان فى ترتيب الموجودات فى السلسلة الطولية فالعقل الفعال متقدم دهرا و متأخر دهرا و متأخر دهرا و ليس زمانيا و إليه أشير فى الحديث:" نحن السابقون[١٢٨١] اللاحقون" و إن كنت عارفا بصيرا سائرا من الحق إلى الخلق فاتل قوله تعالى:" هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ" و انظر أوليته فى السلسلة الطولية و النزولية فى عين آخريته فى العروجية و بالعكس أولية حقيقة الوجود على الماهيات السرابية فى عين آخريتها بإسقاط إضافتها إليها عنها.

قوله (ص 246، س 4): «بل ينتهى الى فيض علوى»

و هاهنا شق آخر لا بد من إبطاله كما فى سفر النفس[١٢٨٢] و هو أن يكون المخرج أمرا غير عقلى كجسم أو قوة جسمانية فيلزم أن يكون الأخس وجودا علة مفيدة للأشرف وجودا فإن غير العقل أفاد العقل لغيره و المعلم البشرى معد و معلوم أن جسمه أو صورته لا يعطى الكلى العقلى بل هو مفاض من الباطن على النفس و أما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقى إلا أنه لا بد من رابط للحادث بالقديم تعالى.

قوله (ص 246، س 9):

«ثم من البيّن ان هذه الصور العقلية موجودة فى ذاته»

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 711

أى ذات العقل الفعال، و هذا إشارة إلى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالا و غاية للنفس و إنما الوصول إلى الغاية أنما هو بنحو التحول حاصله: أن النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول، و هذه الصور العقلية عين الصور العقلية التى فى العقل الفعال لأن المعقول من الفرس واحد فى أى عقل كان إذ لا ميز فى صرف الشىء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الأمر أى لما فى العقل الفعال و ما فى العقل الفعال من صورها العقلية متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول و المتحد مع المتحد مع الشىء متحد بذلك الشىء.

فوله: «بخلاف النور المعقول» فإنه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

[1281] (1)- نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفوسهم الشريفه مع الاسم الاعظم و تجليهم فى الاعيان ثابتة ...

[1282] (2)- مبحث النفس ط 1380 ه‍ ق ج 1 ص 180.

[الإشراق الرابع فى ترتيب ما يحدث منه فى الإنسان حتى يعود من أنقص المراتب إلى أعلاها بعد ما نزل منه فيكون كالدائرة يبتدىء من أول و ينتهى آخرها إلى أولها]

قوله (ص 247، س 2): «بواسطة حركات الافلاک الدايرة»

متعلق بخبر المبتدإ التى هى القوة التى بها يتحفظ ... لا بالتى حدثت لأن- الهيولى إبداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات الفلكية نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الإمكان الذاتى فى العقل الفعال و قوله (قدس سره):

" حدوث أمر" مفعول مطلق نوعى و استعمال القوة فى الهيولى ليس بمعناها فى غيرها فإن الأولى القوة الانفعالية و الباقية القوى الفعلية.

قوله (ص 247، س 8): «و يحدث معها القوة التنزوعية»

أى الاشتياق و النزوع بالفعل معها و أما نفس مبدإ الاشتياق فقبلها، كما أن فعلية التحريک من العاملة المباشرة بعد الاشتياق و أما نفس مبدئه فسابقة و ذلک لأنه بقاعدة الإمكان الأخس فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الأخس إلى الأشرف ففاضت المحركة العاملة أولا على المادة ثم المحركة الشوقية ثم اللامسة و هكذا على الترتيب و ذلک لأن العلم أفضل من العمل سواء كان إدراكا أو تعقلا.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 712

قوله (ص 247، س 9): «و يحفظ بها»

لما كانت القوى عنده (قدس سره) مراتب حقيقة واحدة أسند فعل إحداها إلى الأخرى سيما فى المدرک و خازنه لأن اتحادهما أتم و إلا فاجتماع المثل عند الحس- المشترک و حفظها عند الخيال. إن قلت: المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس سره) بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس".

قلت: مع قطع النظر عن بعد حمل الحفظ على الإدراک يلزم طى ذكر الخيال فى تعداد القوى.

قوله (ص 247، س 11): «و لها قوة الوهم»

أى للمتصرفة قوة رئيسة عليها هى قوة الوهم المستعملة إياها و يناسب هذا قوله و يقال لها أى للمتصرفة حينئذ: المتخيلة و يحتمل أن يكون- المعنى: أن للمتصرفة قدرة التوهم و قدرة الذكر و الاسترجاع بناء على مذهبه من الاتحاد.

كما يصح هذه النسبة فى هذه القوى و هى بالقوة كل سابقة منها متوجهة نحو اللاحقة يصح فيها و هى بالفعل أى فى صورها فإن المراد بالغاذية النفس النباتية و هى محصلة: بالغاذية مواد الصور المحسوسة بالعرض و محصلة بالمصورة صورها ثم صورها شبه المادة للصور- المحسوسة بالذات و الصور المحسوسة بالذات و الصور المتخيلة بالذات شبه المادة للصور المعقولة بالذات و المراد بالمتخيلة فى كلماته الخيال كما لا يخفى.

[الإشراق الخامس فى أن الإنسان العقلى شيء واحد مبسوط]

قوله (ص 248، س 18، 19):

«و يكون بدئه و غايته شيئا واحدا ....» ذكر من صفات العقل ثلاث:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 713

أحدها أن بدءه غايته بخلاف النفس بما هى نفس لأن بدءها الطبع و غايتها العقل و ثانيها: أن علته الفاعلية هى الغائية يعنى الواجب تعالى و المراد بالغائية المعبر عنها بالتمامية ما لأجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغاية ما ينتهى إليه الفعل.

و ثالثها: أن ما هو فيه هو لم هو يعنى أن ذاته الوجودية النورية الواحدة بوحدة جمعية لا ماهيته الظلمانية فهو و مبدؤه متقومة بوجوده لأن شيئية الشيء بتمامه لا بنقصه لا تقوما تركيبيا بل بمعنى أن العقل وجودا و صفة و فعلا متحقق بوجود مبدئه ظاهر به و فإن فيه باق ببقائه لا بإبقائه فالمائية فيه هى اللمية الفاعلية فى الظهور و اللمية الغائية فى الخفاء و كأنه قال أولا: إن علية الفاعلية هى علية- الغائية. و ثانيا: إن علته ذاته و مائيته إذ المجرد بسيط لا مقوم له غيرها و لا مادة له و لا صورة غير ذاته ثم إن ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجه كالهيولى على مذهب المصنف (قدس سره) فإن ما هو فيها هو الصورة لأنها فعليتها و هى فاعلها لأنها شريكة العلة و هى غايتها حيث تتحول الهيولى إليها أولا فيصير هيولى مجسمة ثم منوعة و كذا الوجود الخاص المحدود بالنسبة إلى الوجود- المنبسط.

قوله (ص 249، س 6): «و كما ان الغاذية ....»

و كما أن المنمية تنمى الجسم كذلک العقل بالفعل يكمل و يكمل و كما أن المولدة تستخلف كذلک العقل تستخلف من النفوس فى أرض البدن خليفة تتصف بصفاته و تتخلق بأخلاقه و كما أن المصورة تصور فى الجسم كذلک العقل تصور فى صحائف القلوب و ألواح الخيالات و مثله الكلام فى القوى الجزئية.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 714

قوله (ص 249، س 10، 11): «و امساک لما يجذبه»

أى لما كان للقوى اقتفاء أثر واحد و روح فعلها واحد. فإن شئت قلت: المدركة جاذبة و الحافظة ماسكة. و إن شئت قلت: الجاذبة الطبيعية محضرة و الماسكة حافظة قوله: بل فى كل عالم ....» حتى فى عالم اللاهوت إذ فى كل إنسان جوهرة لاهوتية هى اللطيفة الخفوية و يقال لها سر الحقيقة لكنها فى الإنسان الكامل بالفعل

[الإشراق السادس فى السعادة الحقيقية]

قوله: «فيه ماهيّة الكل» إشارة إلى تفوق عالمها على عالم العين كما قال على عليه السلام: و فيک انطوى العالم الأكبر لأن الماء فى عالم العين ليس ماهية الماء و ذاته بل جزئى مختلط بالغرائب من الأين و المتى و الوضع و الجهة و نحوها بخلاف ما فى عقلک فإنه ذاته و صرفه و إن كان لک ماء جزئى أيضا فى خيالک و آخر فى حسک و هو المحسوس بالذات من الماء المادى و آخر فى بدنک كالبلغم و هو الوجود الشبهى للماء و قس عليه النار و الهواء و الأرض و غيرها من الحقائق بل مما به تفوقه على- العالم أن فيه ما وراء العالم من أسماء الواجب بالذات.

قوله (ص 251، س 10): «بواسطة مرض بولموس»

بولى باليونانية هو الشىء العظيم و موس هو الجوع و ما يقال فى ترجمته" گاو جوع" من باب التشبيه فإن الشىء العظيم يشبه بالثور لا أن بولى معناه" الثور" و فى اليونانية يقدم المضاف إليه على المضاف كما فى السرسام و البرسام و ليس هذه- الترجمة أو تسميته المتأخرين من الأطباء إياه بالجوع البقرى لأن البقر كثيرا ما يصيبه هذا المرض فإنه خلاف الواقع هذا معنى حقيقة هذا اللفظ و أما حقيقة هذا- المرض فهى أنه جوع الأعضاء مع شبع المعدة فيكون الأعضاء جائعة أى مفتقرة إلى- الغذاء و المعدة كارهة هو مزاج بارد شديد فى فم المعدة مخدر لقوتى الحس و الجذب

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 715

فينقص الغذاء و يشتاق إليه الأعضاء و ذلک لأن الإحساس بالجوع يتم بأمرين القوة- الجاذبة و القوة الحاسة فإن العروق تأخذ فى الامتصاص و صب السودا إلى فم المعدة بلذعة و يفعل به ما يفعل مص العروق و عند خدارته بالبرد المفرط لا يشعر بذلک.

قوله (ص 251، س 20): «مصروفة الهمّ الى المتخيلات. الى قوله: فينجر تخيلها الى مشاهدتها» هكذا فى سفر النفس[1283] أيضا و ليس المراد ما يتراءى من ظاهر اللفظ أن التخيل يستحكم فينجر إلى التمثل و إلا كان التخيل المطعوم اللذيذ و نحوه لأهل العيش فى الدنيا متمثلة فى- الآخرة و ليس كذلک" إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً" فأكل اللذيذ من الحرام هاهنا صورة هناک أكل الزقوم و الضريع كما يمثل فى- النوم الذى هو أخو الموت سنون الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات عجاف و ليس ذلک التمثل كالتخيلات الاختيارية بل مسبب الملكات فالمراد أن التخيل المشفوع بمداومة الأعمال الصالحة المورثة للملكات موجبة للتمثل بصورة لذيذة مناسبة لتلک الملكات.

گر ز دستت رفت ايثار زكات — مى‌شود آن جوى شير آب نبات

" إن فى الجنة قيعانا غراسها قول القائل سبحان الله" و أيضا كل ما فى عالم المثال خيال الإنسان الكبير كما أن كل ما فى الخيال الصغير مثال و يسمى هذا مثالا مقيدا و ذاک مثالا مطلقا و يسمى عالم المثال بالخيال المنفصل و الكل رقائق و ليست بحقائق و فى سفر النفس بدل قوله: بعد رفع الوهم هنا. بعد رفع البدن و هو الأولى و يمكن أن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 716

يراد برفع الوهم ترفعه و ترقيه و بالجملة عندنا ملازمة عقلية بين الأعمال و الملكات الحسنة و بين الصور اللذيذة و كذا بين الأعمال السيئة و ملكاتها و بين الصور المؤلمة إلا بالتوبة و الشفاعة.

[الإشراق السابع فى الشقاوة التى بإزاء تلک السعادة]

قوله (ص 253، س 6): «اما بحسب نقصان الغريزة»

و كون شقاوة ناقص الغريزة حقيقته لمحروميته عن تلک الغبطة العظمى و استعداده بحسب ذاته النوعية لا الشخصية.

قوله (ص 253، س 13): «و غير شعور بمولم»

[1283] (1)- سفر النفس ط گ 1282 ه ق ص 38

فأهل الشقاوة الأولى أهل الحجاب العظيم و أصحاب الأخيرتين أهل العذاب الأليم و كونهما شقاوة عقلية مع كونهما مؤلمتين لأن مرادهم الإيلام الروحانى كما سيقول فى آخر الإشراق فهذه عند الفلاسفة و الحق أن لأصحابها الآلام الحسية أيضا لحقية المعادين و عقليتهما باعتبار فقدان السعادة العقلية المذكورة لمانعية السيئات أو- الجهل المركب عنها و هذا معنى كونهما شقاوة حقيقية أيضا.

قوله: فهو النقص الذاتى» أى بحسب الفطرة الثانية.

[الإشراق الثامن فى درجات الناس فى هذه الشقاوة]

قوله: «اولها نقص جوهره» كنفس الطفل قبل بلوغ أشده و الأقسام الخمسة- مذكورة فى سفر النفس أبسط من هنا[١٢٨٤].

قوله (ص 254، س 18): «فالجهل باصول المعارف و كيفية الترتيب»

و الحاصل اشتراط تحصيل علمين عظيمين:

أحدهما: العلم الأعلى لتحصيل الأصول الحكمية و الاطلاع على القواعد الإلهية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 717

أو المعرفة القصوى الحاصلة بالرياضيات على وتيرة أهل الطريقة.

و ثانيهما: علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب" ادْعُ إِلى‏ سَبِيلِ رَبِّکَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ، و زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ‏" و بالجملة العلم الأعلى لازم لتحصيل مواد البراهين و الميزان لتحصيل صورها و الانتقال على أقرب الطرق مثل أن ينتقل من كون الوجود متحققا بنفسه و إبائه عن- العدم إلى وجوب حقيقته و من اشتراكه المعنوى إلى وحدة حقة لمعنونه و من أنه لا ميز فى صرف الشى‏ء إلى التوحيد و البساطة فهذه و أمثالها العثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء.

قوله (ص 256، س 1): «و مملكة العارف اعظم»

فإن العارف لما كان وجوده فانيا فى وجود الله تعالى و كذا حياته فى حياته و إرادته فى إرادته و قس عليها جميع صفاته فمملكته فانية فى مملكته.

1284 (1)- مبحث النفس ط 1282 ه ق ص 120

[الإشراق التاسع فى أحوال النفوس الناقصة و المتوسطة و سعادتها و شقاوتها المظنونتين على رأى الحكماء]

قوله (ص 256، س 10): «انه فاسدة»

بناء على عدم تجرد الخيال و سائر القوى الباطنة الجزئية و النفس و إن كانت مجردة لكنها كانت عقلا بالقوة هيولانيا و كما لا قوام للهيولى الأولى إلا بالصور- الحسية كذلك لا قوام للعقل الهيولانى إلا بالصور العقلية و المفروض أنه خال بعد عن الكل حتى الأوليات و الحق أن الخيال و إن لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن- المادة كما مر.

قوله (ص 257، س 1):

«تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لأن المتعلق الأول- للنفس فى هذا العالم الأرضى أيضا ليس إلا- البخار المنبعث من التجويف الأيسر للقلب

السارى فى الشرائين و الأعصاب و هذا البدن وعاء صائن له فلا غرو عندهم فى تعلقها بالبخار و الدخان بعد خراب هذه الأبدان.

قوله: «من اعمالهم السيئة مثلا» بضمتين.

قوله: «ان الجهال و الفجرة» ليس المراد بهم المختوم على قلوبهم أو الأشقى منهم إذ لا طريق لهم إلى عالم العقل فكيف نجوا بعد التجرد عن القوى الجزئية إلى الروح الأكبر، بل المراد بهم أما الكاملون فى العلم الذين يعرض لعقلهم العملى جهل" ما" و بتسويلات النفس ارتكاب الفجور فبعد الموت لهم فلاح بنور العلم و أما المراد التجرد عن القوى الجرمية فى الدنيا و الفوز بالسعادة الحقيقية بالرياضة فيها.

[الإشراق العاشر فى إبطال ما ذكروه و الإشارة إلى ما أهملوه]

قوله (ص 258، س 4): «فاى لذة فى ادراك المعلومات الاولية»

أى ما قرروه مما نقله قبل ذلك و أما هاهنا فالمفروض النفوس الناقصة الساذجة حتى عن الأوليات و ما ذكره من الأوليات مثل الكل أعظم من الجزء يمكن أن يدفع بأن من [لم يصر] عقلا بالفعل لعدم استحصال النظريات لا ينحصر معلوماته فى الأوليات بل البديهيات الستة من المحسوسات و التجربيات و المتواترات و

غیرها أخرجت عقله الهیولانی عن القوة إلی الفعل بل هنا أشیاء آخر ینالها الفطرة السلیمة" فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِی فَطَرَ النّٰاسَ عَلَیْها" مثل أن ما هو بالفعل من کل جهة مطلوب و أن البقاء محبوب و أن الفناء مرغوب و إن لم یأتوا البیوت من أبوابها و لم یعلموا أن ما هو بالفعل من جمیع- الوجوه هو الله و أن المحبوب من البقاء ینبغی أن یکون هو بقاء النفس القدسیة و غناءها عن البدن و آلاته و أنه کیف یطلب و یستحصل و مثل أن الوجود خیر و الفعلیة فضیلة و القوة نقیصة و الإنسان الکامل بالفعل محمود له السیدودة علی الکل و إن لم یسمه باسم و غیر ذلک من الفطریات التی تحتاج إلی منبه أولا و أیضا کل یعلم ذاته

بالعلم الحضوری و لو کان علما إجمالیا بل باریء بنفس علمه بذاته کذلک[١٢٨٥].

قوله (ص 258، س 8، 9): «ففی ادراک الوجودات العقلیة و نیل هویاتها»

أی إدراکا حضوریا فمن مستعد سعادة عقلیة یعلم العقل الفعال بأنه مخرج النفوس القدسیة من القوة إلی الفعل و أنه لا حالة منتظرة له و غیر ذلک من أحکامه و رب مستعد یتصف بصفات الفعل الفعال فهو یعرفه شهودا فیقال له إنه مدرک- الوجودات العقلیة و نائل هویاتها و فی ذلک فلیتنافس المتنافسون.

قوله (ص 258، س 15): «مع جرم تام الصورة الکمالیة»

إذ للفلک طبیعة خامسة ثم نفس منطبعة یتصور بها أوضاعه الجزئیة و لوازمها ثم نفس کلیة تعقل بها الکلیات و تدرک بها ذواتها المجردة و معاشیقها العقلیة المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانی بجرم إبداعی حی کامل الصورة کتعلقه هنا بعد- المفارقة عن البدن العنصری ببدن عنصری آخر حی ذات نفس أخری و هذا شیء لا یقول به التناسخیة و لا صحیح فی نفسه و الذی یقول به التناسخیة تعلق النفس بعد المفارقة بنطف و نحوها قررت فی أرحام و ما یجری مجراها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوسا.

قوله (ص 259، س 9): «ممتنعة الخرکة المستقیمة ....»

جائز الحرکة المستدیرة بل واقعتها بتبعیة فلک القمر لأنه یحرک النار فکیف ما یتصل به و أقرب منه فکأنه فلک عاشر.

قوله (ص 260، س 2): «و لعل عدد نفوس الاشقیاء غیر متناهیة»

[1285] (1)- یعنی ان کل مجرد بنفس علمه بذاته عالم ببارئه و علته و العلمان مطویان فی ذاته مع ان علمه بذاته لا یحصل الا بشهود علته اولا

و الأفلاک و الفلکیات متناهیة و لا نسبة لغیر المتناهی إلی المتناهی" قُلْ لَوْ کانَ

الْبَحْرُ[1286] مِداداً لِکَلِماتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِماتُ رَبِّی وَ لَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَداً" و الکلمة تدوینیة و تکوینیة و یوم القیامة یوم الجمع" قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِینَ وَ الْآخِرِینَ لَمَجْمُوعُونَ إِلی مِیقاتِ یَوْمٍ مَعْلُومٍ[1287]".

[المشهد الرابع فی إثبات الحشر الجسمانی و ما وعده الشارع و أوعد علیه من القبر و البعث و الجنة و النار و غیر ذلک]

[الشاهد الأول فی إثبات النشأة الثانیة]

[الإشراق الأول فی تمهید أصول أسلفناها یبتنی علیها ما ندعیه الآن]

قوله (ص 261، س 11): «و کذا وجود کل مرکب طبیعی بصورته الکمالیة»

تکلم أولا فی الترکیب العقلی من الجنس و الفصل و کان مراده من الصورة هناک الفصل الحقیقی إذ جعل عطفه التفسیری مبدأ فصله الأخیر و هنا تکلم فی الترکیب الخارجی فشیئیة البدن و وجوده بصورته النوعیة المرکبة و بصورته الشخصیة أی الشکل و الهیئة و بالصورة بمعنی ما به الشیء بالفعل و هی النفس الناطقة و کلها باقیة فالبدن باق بهویته و بهذیته و لا مبالاة بعدم بقاء المادة الأولی لعدم مدخلیتها فی فعلیة البدن و هویته علی أن الوجود الخاص الذی به یطرد العدم عن الماهیة حیثیة هویتها و هذیتها و هو باق غیر متبدل و التبدل و السیلان فی مجالیه لا فی ذاته التی هی جهة وحدة المتکثرات و حیثیة بقاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقی التی لا انفصام به للماهیات و هذه العلاوة هی مفادة الأصل الثانی.

قوله (ص 262، س 12): «الثالث ان الشخص الواحد الجوهری ....»

إعمال هذا الأصل فی المطلوب من وجهین:

أحدهما: أن الاشتداد حرکة و هی متصلة واحدة و الاتصال الوحدانی مساوق للوحدة الشخصیة فالصورة البدنیة واحدة و هی فی الاشتداد إلی أن یتصل بالصورة القائمة بالذات الغنیة عن المادة من الصورة البرزخیة فتحد بها[1288] فلا یتوهم أن أهل مرتبة

[1286] (1)- س 6، ی 42

[1287] (2)- س 42، ی 34

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 721

من مراتب البدن من الطفولية و الترعرع و الشباب و الكهولة و الشيخوخة يحشر فإن محشورية تلك الصورة البرزخية محشوريتها لأن هذية الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت أطواره بالدنيوية الطبيعية و البرزخية و الأخروية و تفاوت الدنيوى بالصبوة و الترعرع و الكهولة و الشيخوخة و الأخروى بالصباحات و التشويهات واحد شخصى للوحدة الشخصية فى النفس المشخصة له فليس شىء من تلك المراتب البدنية مشخصا حتى يلزم عوده بخصوصه.

و ثانيهما: أن الاشتداد أينما تحقق تغير استكمالى و فى التغير الاستكمالى كل تال من الكمال و الفعلية مشتمل على المتلو و على شىء زائد و هكذا فى متلو الملو بالغا ما بلغ فالصورة البدنية البالغة إلى الكمال و إلى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخية و الأخروية مشتملة على جميع درجات البدن الدنيوى و فعلياته بنحو أعلى و أتم لا يشذ عنها شىء إلا ما هو من باب الحدود و النقائص بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو أعلى لأن المعنى جامع فعليات الصور و الفرق بين الوجهين أن الأول فى المتصل المتشابه الأجزاء و الثانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب. ثم إن هذين الوجهين من الثالث مع الأصلين الأولين المنشعب أولهما بوجهين لأن الصورة التى شيئية الشىء به أعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل و الهيئة كما قلنا كلها تدل على أن المعاد هو المبتدأ و الفرق بينها: أن الأول من الأول و كذا الأصل الثانى جاريان فيما لا هيئة له و لا شكل كالمجرد المضاف إذا صار مجردا مرسل فحشره حشره بعينه و إن كان منسلخا عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالأظلة الغير الملتفت إليها و كذا الثانى من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوهوية من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعية الفصل الأخير

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 722

سوابقه.

قوله (ص 262، س 14): «بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثر حيطة ....»

و نعم ما قيل:

[1288] (3)- فيتحد بها

زلف آشفته او موجب جمعیت ما است   چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد

و ما قيل أيضا:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من   کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

و كلما توغل فى الجمعية اشتدت الوحدة لأن السلب و الفقدان يقل و يندر إلى أن يعوز و يفقد و الوجود و الوجدان يتوفر و يعزز إلى أن يحيط بالكل و تكون أوحد.

قوله: «كو جود الافلاک و الكواكب» لعلک تقول: ليست هذه من قبيل الصور المثالية التى فى عالم المثال الأكبر أو الأصغر إذ لا مادة فى المثال أصلا بخلاف هذه فالهيولى و إن لم يكن قوة فعلية لكنها قوة انفعالية فلا نسلم أن وجودها بلا شركة الهيولى مطلقا كيف و الهيوليات متخالفة بالنوع عند المشائين فهيولى كل فلک متخالف نوعا مع هيولى الفلک الآخر و كذا مع الهيولى المشتركة العنصرية فعندهم هيولى كل فلک تستدعى صورته الخاصة و مقداره الخاص. فنقول: أولا بناء [على] ما قاله (قدس سره) على مذهب آخر من أن هيولى الكل واحدة و أنها بما هى هيولى لا اختلاف فيها إذ لا ميز فى صرف القوة.

و ثانيا: إنه استعمل لفظ الاستعداد و هو القوة الشديدة القريبة السابقة زمانا كما قال بعد سطر بلا شركة الهيولى بالاستعداد و لم يقل بالقوة.

و ثالثا: إنه استعمل لفظ مادة فى موضعين و هى الهيولى المعجمة و حيث

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 723

[1289]

[1289] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 2 ؛ ص 723

قرن الهيولى بالاستعداد و علل بقوله إذ لا مادة قبل وجودها أراد بها الهيولى الثانية و المعجمة أى لا مادة سابقة عليها سبقا زمانيا حيث إنها مخترعات و المخترع غير مسبوق بمدة حتى يكون خصوصية المقدار منسوبة إلى المادة المعينة كما فى- العنصريات حيث إن المادة الرطبة تستدعى المقدار العظيم فى المناميات لقبول زيادة التمدد من القوة المنمية إذ الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل الانقياد و المادة اليابسة تستدعى المقدار الصغير فيها لعدم تمكنها من قبول التمدد من المنمية إذ اليبوسة كيفية يكون الجسم بها غير الانقياد و قس عليه الهيئات و الصفات الأخرى و من قبل الأفلاک و الصور المرآتية.

قوله: «و لا شبهة؛ الى قوله: لها وجود» لكونها متميزة و مؤثرة و مخبر عنها و كل من ذلک دليل الوجود.

از خيالى صلحشان و جنگشان و ز خيالى نامشان و ننگشان

اللهم إلا بالنظر العامى الجاهل فيقول بأنها معدومة و لا يفهم أنها هى التى يذعن بوجودها فى نومه أو مرضه أو اختلاساته الأخرى.

قوله (ص 263، س 12): «و لضعف الهمة»

و لكونها مرائى ملاحظة الخارجيات المادية و كونها مما ينظر بها لا مما ينظر فيها.

قوله (ص 263، س 12): «انک قد علمت ان القوة الخيالية ....»

لعلک قد سمعت سابقا أن الخيال شأنه ليس إلا الحفظ و المدرک حين التخيل فى اليقظة أو النوم هو الحس المشترک فإنه يدرک بوجهه الداخلى إذ علمت أنه كمرآة ذات وجهين بسائط الصور المحزونة فى الخيال و ما ركبه المتخيلة منها ثم يحفظ الخيال

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 724

هذه المخترعات أيضا فالأولى أن يجعل من الأصول تجرد الحس المشترک بل جميع- الحواس الباطنة إذ لولاها لما حصل الاطلاع على جزئيات ما فى الجنة و النار حيث إن العقل يدرک الكليات لا غير أن تجرد

الخيال لما كان أحوج لتبقى الموعودات فى الذكر بكل أحد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى" وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً" اقتصر على ذكره.

قوله (ص 246، س 1): «ان اللّه تعالى قد خلق النفس .....»

الفرق بينه و بين الرابع غير خفى إذ فى الرابع كان الكلام فى تعيين الصور و المقادير حيث لا يلزم التخصيص بلا مخصص و فى السادس كان فى أنفسها و أيضا كان الكلام فى المزاج فى أن الصور و المقادير تكون من الجهات الفاعلية و لم يخرج منه أن الفاعل ما هو و هنا قد خرج أنه النفس بإذن الخلاق المطلق.

قوله (ص 246، س 2): «بلا مشاركة المواد ....»

فالنفس الناطقة فاعل النهى لأنها تخرج الصور من الليس المحض إلى الأيس لا كالفاعل الطبيعى فإنه مبدأ الحركة إذ المادة كالعناصر موجودة و هو يركبها و يغيرها من حال إلى حال.

قوله (ص 246، س 4): «و الاشخاص المجردة»

كالكليات العقلية فإنها من حيث إنها فى موضوع شخصى هو النفس شخصيات هذا على المشهور و على رأيه (قدس سره) شخصيتها أظهر لأن شخصها وجودها كيف و هى ذوات مجردة و مثل نورية مشاهدة عن بعد و كالنفوس القدسية المتصورة من أهل القدس لأهل القدس.

قوله (ص 264، س 8): «بالوهم»

إنما نسب إلى الوهم مع أن هذا المخلوق صورة لأن الوهم رئيس القوى الحيوانية و مستعملها بحيث قيل إن النفس الحيوانية هى الوهم و ما عداه قواه و قد قيل إن النفس الحيوانية مجموع القوى و هذا سخيف للزوم التركيب و الحق أنها الأصل المحفوظ فى القوى.

قوله (ص 246، س 10): «و العارف يخلق بالهمة»

العارف إما عارف بمعنى المطلع على الحقائق فقط و إما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط و إما عارف بمعنى الجامع لهما و هو ذو الرئاستين الفائز بالحسنيين فمراد الشيخ بالعارف: الأخيران، لا الأول و مراده بخارج محل الهمة أنه يصير عينيا مشاهدا للحس المشترك لا أنه فى المادة.

قوله (ص 265، س 4): «مع صفاء المحل»

و المراد بالمحل الهيئة و صفاتها بالنسبة إلى المادة أولا مواد طبيعية لصور أخروية، و كذا بالنسبة إلى ماهيات الصور الدنيوية إذ للكلى الطبيعى حصص أو- المراد به القالب المثالى أو المراد به النفس من حيث إنها مظهر بفتح الميم للصور فى مقامها النازل الجزئى كما أنها مظهر بضم الميم فى مقامها العالى الكلى فمن حيث- الملكات الحميدة فاعل و من حيث إنها ملتذة قابل و نعم ما قيل:[١٢٩٠]

کان قندم نيستان شکرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله:[١٢٩١] «الهيولى التى هى القوّة»[١٢٩٢] كذا الظلمة و الصورة أى الصورة التى هى

ذات ثلاث شعب من الطول و العرض و العمق و هى التى عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكانى و السيلان الزمانى من جهة تبدها الذاتى و تجددها الجوهرى فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السيالة التى هى المنوعة للأجسام أولا و المحمية المذيبة للأجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتها و ظلمتها و دثورها و إذابتها كما فى يوم تميز الخبيث من الطيب لأن النور و الحياة و البقاء و الثبات و غيرها من الكمالات تعود إلى صقع الله نور الأرضين و السماوات فلم تبق لها إلا الدثور و البوار و التعدد و التفرقة و التبار و المجد و العظمة و الملك لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّارِ[١٢٩٣] و سبب إيلامها لأهلها أن يوم كشف الغطاء لا يبقى فى كفهم من الوجود إلا هذه التمددات و التجددات بل العدمات و كانوا صِفر الكف عن الفعليات و المجردات لرجوع كل شيء إلى سنخه الوحدة و الجمعية و النور إلى نور الأنوار و القوة و التفرقة إلى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم فى الدنيا كانت مصروفة إلى الطبيعة و لوازمها و إلى الأجسام و قواها قوله (ص 265، س 11، 12):

«ان المادّة؛ الى قوله: ليست حقيقتها الا القوة و الاستعداد» إعمال هذا الأصل من وجهين:

1290 (1)- والقائل هو العارف القيومى مولانا الرومى(قده)

1291 (2)- قوله: الهيولى التى هى القوة. ما راينا موضع هذه الحاشية

1292 (3)- قوله:« الهيولى الى آخره» لم يوجد فى الصحفة التى حاشيته هذا و لا قبلها و لا بعدها على ظنى ان هذه التعليقية مما كتبه المصنف على موضع آخر من كتب المصنف

1293 (1)- سورة، 2 آية

أحدهما أن المادة فى الدنيا لأجل ورود الكون و الفساد و حمل القوة و الاستعداد و هذه لا يكون فى عالم الآخرة لأنه عالم الوصول إلى الغايات و انقطاع الحركات و هى

دار المثوبات و المجازات و ليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لأنه بعد طى السماوات و لوازمها و ليس فى عرض هذا العالم بل فى طوله و الدنيا مزرعة- الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادة غير موجودة هناک و إلا انقلبت الآخرة دنيا.

و ثانيهما: أن ليست حقيقتها إلا القوة و القوة ليست شيئا فعليا و ليست هوية الشىء المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الأخروية لم يتم عينيتها مع الموجودات لأن جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات و الصور الجسمية موجودة فيها و المفقود ليس إلا الهيولى التى هى من باب العدم و عليها مدار الدنيوية و تلک الصور أخروية.

قوله: و منبعها الامكان الذاتى» فإن العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعية الطبيعية و بإمكانه منشأ الهيولى المشتركة.

قوله (ص 256، س 16): «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة أخرى إلى سلسلتين: سلسلة العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هى الأنوار القواهر الأعلون و:

سلسلة العقول العرضية و الطبقة المتكافئة التى لا علية لكل منها بالنسبة إلى الآخر و هى المسماة عندهم بأرباب الأنواع و أصحاب الأصنام و هى الأنوار القاهرة الأدنون و لكل منها علية بالنسبة إلى الأفراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة أيضا إلى طائفتين طائفة أرباب أنواع عالم المثال من الصور اللطائف القائمة بذواتها و طائفة أرباب أنواع عالم الطبيعة من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم.

[الإشراق الثانى فى تفريع ما أصلناه]

قوله (ص 267): «و روحه باق»

و لو لم يكن الإبقاء للروح لكفى لأن شيئية الشىء بالصورة و الروح صورة بمعنى

ما به الشى‌ء بالفعل كيف و الصورة الشخصية بمعنى هيئته و شكله أيضا باقية فمع بقاء هذية الروح و إن تعلق بصورة طير مثلا لكان ذلک البدن الإنسانى هذا البدن الطيرى و المراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنيوية و البرزخية و الأخروية.

[الإشراق الثالث فى وجوه الفرق بين الدنيا و الآخرة فى نحو الوجود الجسمانى]

قوله (ص 267، س 16): «و الفعل هناک مقدم على القوة»

و القوة فى موضعين ليست بمعنى واحد فإن القوة الدنيوية الاستعداد و القوة الأخروية القدرة و الشدة و هى الملكات التى هى مبادى‌ء القوى الأخروية و الملكة بعد تكرار الفعل فهذه هى القوة التى هى أشرف من الفعل الذى هو نفس الصورة المنبعثة عن الملک و أيضا يمكن أن يكون القوة المتأخرة عن الفعل فى الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فإن الكون المذكور متأخر عن نفس ذات الكون و أيضا هى القوة بمعنى شدة التأثير و حصلت بعد تكرر الأفعال و هذه القوة أشرف لأن تكرار الفعل لأجلها و وسيلة إليها و غاية الشى‌ء أشرف منه.

[الإشراق الرابع فى الإشارة إلى مذاهب الناس فى المعاد]

قوله (ص 269، س 12): «و اخرى بمنع فناء الانسان ....»

هؤلاء و إن نطقوا بالحق من أن الإنسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم فى شقاق مع أهل التحقيق حيث إن شيئية الشى‌ء على قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه أيضا بالمادة فى تجرد بقاء أجزاء متجزئة أو غير متجزئة من أجزاء بدن الإنسان الأصلية لو صح بقاؤها معطلة يقولون إنه باق بعينه و الأجزاء الأصلية هى الأعضاء المتخلفة من المنى كالأعصاب و الأوتار و العظام و العضلات و الشرائين و الأوردة و نحوها و الحق أن شيئية الشى‌ء بصورته و الإنسان لا يعدم بالحقيقة بل كل شى‌ء يعدم على الظاهر و هذا أنما هو لأجل بقاء صورته فى علم الله بل فى الألواح العالية بل فى النفوس- الأرضية و الارتفاع عن نفس الأمر، بالارتفاع عن جميع مراتبها و بالارتفاع عن مرتبة

مخصوصة كلوح المادة فقط.

قوله (ص 269، س 19): «بناءا على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجردا فى ذاته فضلا عن التجرد فى فعله حتى يقال يصير الروح غنيا عن- البدن و عن استعمال قواه مكتفيا بذاته و يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا مبتهجا بذاته و بما هو باطن ذاته فرحانا بلقاء الله تعالى و ملائكته المقربين و العقول القديسين لأن المدرک لا بد أن يكون من سنخ المدرک بل الوصول إلى الغايات و نيل المجازات بنحو التحول و الفناء لا الاتصال الإضافى فأين الجرم اللطيف من هذا المقام الشامخ- الشريف فالموت عندهم انعدام ذلک الجرم و ذلک البدن و الله تعالى يعيدهما أى يوجدهما تارة أخرى للحساب و المجازات بناء على جواز إعادة المعدوم بعينه أو تفرق أجزائهما لا انعدامهما و الإعادة جمعهما بناء على أن شيئية الشىء بالمادة لا بالصورة كما مر.

[الإشراق الخامس فى دفع شبهة الجاحدين للماد الجسمانى]

قوله: «كما بينه العلماء .....» حاشاهم عن ذلک إلا واحد من الأطباء و هو" محمد بن زكريا" و قوله غلط لأن لذة النظر إلى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق و الابتلاء بفراقه ليست رفع الألم بالضرورة و لو كان فى بعض اللذات رفع ألم كان ذلک الرفع من عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بأن يقال: لذة الأكل رفع ألم دغدغة السوداء لفم المعدة و لذة الشرب رفع ألم التهاب الأحشاء و لذة الوقاع رفع ألم دغدغة التى للأوعية و هكذا لكى ينزجر الطباع و يتقبل الأسماع و إن كان رفع الألم مثلا مفهوما واحدا و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درک خصوصيات و مزايا وجوديات غير محتاج إليها فى رفع ألم الجوع.

قوله (ص 271، س 10): «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى إن لوحظ وصف الكفر قيل: إنه كافر بقول مطلق فإن بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و إن روعى جانب الإيمان و نعم يلزم تنعيم العاصى و إن لوحظ الجسمانى و الوصفان فعذب و نعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد.

قوله (ص 271، س 12): «و الجواب بتذكر ما اسلفناه» فإن حقيقة المؤمن بصورته و الصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الإيمان و بالعقل بالفعل النظرى و العملى و محل الإيمان لا يمكن أن يؤكل[١٢٩٤] بل ما يمكن أن يناله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها. أين الدرة

[1294] (1)- اشارة الى ما ورد من بعض ائمتنا: ان الارض لا ياكل محل الايمان

البيضاء من ذرة الهباء و الصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصير أيضا مادة لصورة أخرى" إذ صورة بصورة لا تنقلب" و التصادم فيها واقع و كل مادة إذا أخذت مع صورتها الملتبسة بها فهى مادة لصورة أخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل مأكول انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسى صورة المغتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجسمة و الإيمان ليس بالهيولى و لا بالجسم.

قوله (ص 271، س 18):

«و الجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة ....» هذا جواب جدلى ضعيف بناؤه على تسليم أن الهيولى لا علاقة لها مع مقدار مخصوص و ليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لا يتم الجدل لأن الهيولى و إن لا علاقة لها مع المقدار المخصوص إلا أن تناهى الأبعاد بالبراهين المحكمة أوجب التخصيص و هيولى الفلک أيضا لا تقبل غير مقداره إما بذاتها كما عند المشائين لقولهم باختلاف

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 731

النوعى فيها و إما بصورته النوعية كما عند المصنف (قدس سره) فكيف مع الأبدان الغير المتناهية و إما القبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فردا خفيا و لا فرد جلى هنا ففيه أنه لو جاز التعاقب الزمانى فى النشأة الأخرى و لم تصير حينئذ نشأة دنيوية لكفى فى الجواب و لم يكن حاجة إلى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص و المساحة المحدودة فإن قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناک يكون كما هنا. فالجواب التحقيقى كما أشار إليه (قدس سره) بقوله: و زمان الآخرة ...

أن الصورة البرزخية و الأخروية غير محتاجة إلى المادة الدنيوية إذ لو كان معها هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها و لو قلنا: إن الملكات مواد صورها لم يكن المادة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر أو هو أقرب لكونه السرمد[1295] و الدهر على مراتبه و الكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله:" فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ" فكيف أسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبته إلى جميع مراتب الدهر و الزمان نسبة اليوم- الزمانى إلى ساعاته و دقائقه بل نسبة الحق المحيط إلى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد" أن الأولين و الآخرين يحشرون فى صعيد واحد" مشتمل على أراضى نورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء و بعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء" يتبدل الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ و أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّها" فيسع كل الخلائق و الحقائق.

1295 (1)- لان السرمد عبارة عن نسبة الثابت الى الثابت

قوله (ص 272، س 11): «و الذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها»

و لو دخلوا لعلموا أن النفس الإنسانية من شأنها السعة و الإحاطة:" شعرت بذلک

الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية (مقدمه عربی)، ج‌2، ص: 732

أو لم يشعر و لعثروا على ما عثر أبو يزيد (قدس سره) بما قال:" لو اجتمع العرش و ما حوله فی زاوية من زوايا قلب أبی يزيد لما أحس به" و لظفروا على ما ظفر عليه- المصنف كما قال فيما سبق النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها و لدروا لا أقل أن عالم الآخرة عالم تام و العالم حائز جميع ما هو من لوازمه و ضرورياته من سنخه مكانا أو زمانا أو غيرهما فله مكان من نفسه يناسبه لا يصادم متمكنا من متمكنات هذا العالم الطبيعی سماوياته و أرضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانيا من حالياته و غابراته فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم- الطبيعة وعاء لنفسه ليكون ظالما متعديا على مظروفاته و يكون التام محتاجا إلى- الناقص لأنه كما مر فی طول هذا العالم لا فی عرضه فليس فی جهة من جهات هذا- العالم و لا وضع له معه.

[الإشراق السادس فی إبطال ما ذكروه فی دفع لزوم التناسخ عند الإعادة]

قوله (ص 274، س 10): «و المتناسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصا آخر و الروح باق و هذية البدن بالروح ففرض كون البدن بعد تعلق الروح شخصا آخر فرض محال و أيضا لو كان شخصا آخر لم يرد العذاب على الشخص الأول بعينه و الحال أن التناسخية جعلوا هذا من باب العقوبة.

قوله (ص 274، س 13): «مع عدم عود البدن»

أی البدن الأول كما قال ببدن آخر سيما إن كان شيئية الشی‌ء عنده بالمادة كما عند البعض فعدم عود الأجزاء عدم عود البدن. أی البدن الأول.

قوله: «و اشكل منه ....» و لا يجوز تقرير الفرق بأن سبب الصيرورة عين الأول و كونه حشرا لا تناسخا أن المراد بالبدن الآخر هو المثالی لأنه على هذا لا يلزم- التناسخ من رأس و لا حاجة إلى أن يقال إن الشرع جوز هذا التناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس سره) من عود البدن بعينه و أجزائه بعينها، لأن الحشر بالصور البرزخية و الأخروية حشر هذه الصورة و أجزائها بعينها لأن تلك كمال هذه و غايتها فأحكام تلك يسرى إلى هذه و تأخذها فلا يصح القول بأن النفس متعلق بعد المفارقة ببدن آخر أولا يعود الأجزاء الأول إلا ما هو من باب النقص و الفقد و لا دخل له فى وجوده- الفعلى و هذيته و هو الهيولى التى تدور عليها رحى الدنيا.

[الإشراق السابع فى الأمر الباقى من أجزاء بدن الإنسان مع نفسه]

قوله (ص 725، س 19): «و لكل وجه»

أما العقل الهيولانى فلأنه يئول إلى ما ذكره المصنف فإنه خيال بالفعل عقل بالقوة و أما الهيولى الأولى فلأنه آخر جميع مراتب وجود الإنسان كما أن العقل الهيولانى آخر مراتب وجوداته العقلية فى النزول و كون الهيولى باقية من أجزاء بدن الإنسان واضح لأنها أمر واحد شخصى مشترك بين صور الكائنات و لا يبقى شى‏ء من صورة لا الشخصية أى: شكله و لا الصور النوعية من بدنه حتى: صورته الجسمية شخصها لا تبقى إنما الباقى نوعها لأن الصورة الجسمية نوع منتشر الأفراد للفلك لواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصية و أما بقاؤها مع النفس كما ذكره المصنف (قدس سره) فى موضعين فلأن بقاء العقل الهيولانى و هو جوهر النفس بقاؤها معه و أما- الأجزاء الأصلية فليس المراد بها ظاهرها بل المراد بها القوى كالخيال و المتخيل و الحس المشترك و أما النفس فى كلام الغزالى فالمراد بها النفسية و جنبة التعلق الطبيعى و إضافتها الإشراقية و هى جنبتها الصورية و مظهريتها لأسماء الله التشبيهية و عليها يدور النشأة الأخروية الصورية و التعطل فى البرازخ و الحرمان عن عالم المعنى و جنة الصفات و أما الجوهر الفرد فالمراد به الخيال لأنه جوهر بسيط و أما الأعيان الثابتة فهى آخر ما يبقى فى جانبه الذى يلى الرب و فى صقع الربوبية من جميع درجات وجوده و

برزاته فى السلسلة الصعودية فعند ما يسقط منه كل العوارض و اللواحق و الغرائب يبقى العين الإمكانى الذى هو كنقطة سوداء تحت بيداء نور عقله الكلى و ذلك ما بقيت اثنينيته إذ المراد بالبلاء هو الفناء و أما قول المصنف (قدس سره) فهو: القول الفحل و الرأى الجزل من أنه القوة الخيالية و أنها مجردة تجردا برزخيا باقية دائما.

إن قلت: القوة العاقلة أيضا باقية فلا يختص البقاء بالخيال و المتخيلة و نحوهما.

قلت: المراد من شأنه البلاء و الفساد أو من شأن صنفه و الصور المثالية من سنخ الصور الهيولانية فإنه بقية من هذه الهيئات" وَ أُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً[1296]" و عالم المعنى ليس من شأنه و لا من شأن صنفه الفساد و أيضا ما فى الحديث:" أن كل ابن آدم يبلى إلا عجب الذنب منه" و عالم العقل و هو آدم الأول ليس ابن آدم بل هو أبوه.

و إنى و إن كنت آدم صورة فلى فيه معنى شاهد بأبوتى

قوله (ص 276، س 20): «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور ....»

أى فى صورة القبر كالحفرة المستطيلة و شيئية الشىء بصورته هذا هو صورة- القبر الصورى الذى لا بد[1297] المؤمن أن يعتقد به لا أقل منه، و المحقق ينبغى أن يعلم هنا قبورا فمنها (وراء ما سيذكر فى الإشراق الثانى من المشاهد الثانى) قبر غبار العلائق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين و منها: قبر البدن. و القبر لغة الغلاف فكما أن البدن قفص للطير السماوى بوجه فهو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوى:

هين كه اسرافيل وقتند اوليا مرده را ز ايشان، حياتست و نما

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 735

جان‌هاى مرده اندر گور تن بر جهد ز آوازشان اندر، كفن

گويد اين آوا، ز آواها جداست زنده كردن كار آواز خداست

[1296] (1)- س 28، ى 42

[1297] (2)- لا بد للمؤمن ان .... د، ط

فهذا عذاب القبر.[1298] قد اختلف المليون فى أن عذاب القبر دائم متصل بعذاب القيامة الكبرى أو أنه من باب متخلف من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما فينقطع إلى أن تقوم القيامة و يدل على الأول قوله تعالى:" النَّارُ يُعْرَضُونَ[1299] عَلَيْها غُدُوًّا وَ عَشِيًّا، وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذابِ[1300]".

قوله (ص 277، س 2): «اما مجردة او قائمة»

كلمة أو للتقسيم و المراد بالمجردة المعقولات سيما على قاعدة شهود المثل الإلهية و بالقائمة المدركات المنشئة الصادرة عن النفس فالمراد بالموضوع هو- الموضوع الصدورى القابل بمعنى الموصوف و قد عبر سابقا بالمظهر.

قوله: «على ان» أى مع أن.

قوله (ص 277، س 5): «صح ان يقال ان الدنيا و الآخرة حالتان للنفس»

و أن يقال هذان القولان للأكابر و قد ظهر وجههما أما الأول فلأن النفس مع كونها من عالم المعنى قد تصور ذاتها و تعتقد أنها البدن الطبيعى و أنها فى الحيز و أنها فى الجهة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتها بأنها متقدرة بالمقادير البرزخية ثم إنها باعتبار حسن أعمالها و حالاتها و ملكاتها الحميدة مصورة تصويرات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصويرات ردیئة مؤذية كما فى الحديث" أنما هى أعمالكم ترد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 736

إليكم" و مع هذا فالله هو المجازى المثيب و المعاقب إذ الوجود مطلقا من صقعه و الوجود الخاص فى أية نشأة كانت مجعوله و قد لا تصور ذاتها إن وقفت لإصلاح العقل النظرى و معرفة النفس القدسية فضلا عن الكلية الإلهية بل تطوى بساط العالمين الصوريين فى ما مضى و يطرح الكونين و يخلع النعلين و أما الثانى فمعلوم أن النفس بالموت تخلص عن هذه المضائق البدنية و تمشية شواغل البدن و قضاء وطره إلى فضاء واسع أخروى كخروج الجنين عن مضائق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضائق المشيمة و الرحم و البطن إلى فضاء واسع هذا العالم و رؤية أبواه بل الموت الحقيقى خروج النفس الكلية و العقل من كل الهيئة البدنية الطبيعية و البرزخية إلى الالتحاق بالمعانى المرسلة الملتحقة بمعنى المعادى المخاطبة بخطاب ارجعى و من كلمات- النفس الكلية العلوية العليا سلام الله عليه:

[1298] (1)- دفتر چهارم

[1299] (2)- س 22، س 38

[1300] (3)- س 24، ى 62

جزى الله عنا الموت خيرا فإنه		أبر منا من والدينا و أرأف

[الإشراق الثامن فى أن الحكمة يقتضى بعث الإنسان بجميع قواه و جوارحه]

قوله (ص 277، س 12):

«فى ان الحكمة تقتضى بعث الانسان بجميع قواه»

تعريض بمن يقول بالمعاد الروحانى فقط فإن الباقى ليس إلا العاقلة المجردة و هى تدرک الكليات و المفارقات و ملاک إدراک الأجسام و الجسمانيات القوى الجزئية و هى لا تبقى فمن ذا الذى يطلع على المبصر الجزئى أو المذوق الجزئى أو غيرهما من الجزئيات المرغوبة أو المكروهة إذا لم يكن هناک مدرک جزئى و مثل حسى فنقول بعد ما حقق أن للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا و غيرهما من القوى إن هذه القوى التى فى البدن الطبيعى تتحرک جوهرا و تترقى إلى غايات و مجازات و كمالات و كمالها أن تستغنى عن المواد بذاتها و باطن ذاتها و قد علمت أن غاية الشىء لا بد أن يتحد بها و يتحول إليها و إذا كان للطبائع غايات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 737

كما قال الحكماء فكيف لا يكون للقوى التى هى أعلى منها و إذا عرفت هذا فى- الإنسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفة الإنسان الكبير كما قال (قدس سره): و من تحقق بهذا ... فاقرأ و ارقأ و طبق النسختين و ادر: أن التحولات إلى الغايات و وصول- المجازات و قيام القيامات طولية لا عرضية و قد مر مفصلا فتذكر.

قوله (ص 278، س 7): «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه» فحشر الأنواع إلى أرباب الأنواع و حشر الإنسان إلى رب الأرباب المنطوى فيه أرباب الأنواع و بلسان العرفاء حشر كل نوع إلى اسم من أسماء الله تعالى و هو أحد طريقى الوصول لها إلى الغاية و حشر الإنسان إلى الاسم الأعظم و هو الله و الطريق الآخر لوصول الأنواع الأخرى إلى الغاية أن كل نوعى طبيعى يصل إلى باب الأبواب و هو الإنسان- الكامل الواصل إلى غاية الغايات لأن فيضانه لا ينقطع و كلماته لا تنفد و لا تبيد.

[الإشراق التاسع فى سبب اختلاف الناس فى كيفية المعاد]

قوله (ص 279، س 12):

«ففى التوراة ان اهل الجنة يمكثون فى النعيم عشر الف سنة»

فى سفر النفس نقل المصنف" قدس سره" خمسة عشر ألف سنة[1301] و يؤيده أنه إن كان عشر كان عشر آلاف سنة لأن تمييزه جمع مجرور و النكتة فى العدد إن كان عشرا أن الأفلاک تسعة عوالم علوية و العالم السفلى واحد فالمجموع عشرة فأهل الجنة الصورية و أهل النار الصورية متعلقو الخواطر بعالم الأجسام و الجسمانيات و الكل محشورون مع ما تعلقوا به و هو المراتب العشر و كل مظهر ألف من أسماء الله الحسنى أو أن المدارک الظاهرة و الباطنة الجزئية عشرة و النفوس الجزئية ليس عالمها إلا هذه و معلوماتها إلا مدركات هذه و كل من هذه مظهر الأسماء كما مر فأهل الجنة لما كانت مداركهم و مدركاتهم نورية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 738

و استجيبت دعوتهم" اللهم اجعل فى بصرى نورا و فى سمعى نورا و عن يمينى نورا و عن شمالى نورا" و هكذا و ذلک لأنهم يدركون آيات الله و يتدبرون فيها و ينظرون فى كل شىء إلى وجهه إلى الله صارت هذه بموجبة للورود إلى الجنان بخلاف أهل- النار فإنهم أهل الغفلة و الحجاب و ينظرون إلى الجهات الظلمانية من الأشياء و إلى وجه النفس منها فيصير موجبة للورود إلى النيران و إن كان خمسة عشر أن الجواهر التى فى عالم النفوس الجزئية الصورة الجسمية و الصورة الطبيعية و الصورة النوعية تسعة فالمجموع خمسة عشر و أمر المظهرية كما مر و لک أن تحذف الصورة النوعية الحيوانية و تضيف المدارک العشرة و إن شئت تضيف إلى العوالم العشرة المذكورة المركبات- الخمسة الناقص و التام المعدنى و النباتى و الحيوانى و الإنسانى كلها نورية فى حق أهل النور و ظلمانية فى حق أهل الظلمة و صيرورتهم ملائكة أنما هى بعد خلاصهم عن عالم الصورة و هذا فى من صاروا عقولا بالفعل فى دار الحركة و بعد المفارقة صاروا معطلين فى البرزخ إلى أن برزت حسنة معانيهم خالصة غير مشوبة و صيرورة أهل النار شياطين فى من" محض الكفر محضا" فى دار الحركة إلى أن صاروا مظاهر قهر الله قوله (ص 279، س 13):

«و فى الانجيل: الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ....» لما كان عيسى عليه- السلام روح الله جاء فى هذه الفقرة بأحكام الروحانيين الذين صاروا عقولا بالفعل و غلب عليهم أخلاق الملائكة بل أخلاق الله تعالى.

قوله (ص 280، س 1): «و سئوال ابراهيم الخليل .....»

[1301] (1)- مبحث النفس من الاسفار ط 1282 ه ق ص 108

و قد أول الطيور الأربعة و هى البط و الطاووس و الغراب و الديک بالحرص و الجاه و الأمنية و الشهوة و التفصيل من المجلد الخامس من المثنوى المعنوى و فى الصافى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 739

بعد تفسير الآية قال: فهذا تفسيره فى الظاهر، قال عليه السلام و تفسيره فى الباطن خذ أربعة ممن يحتمل الكلام فاستودعهن علمک ثم ابعثهن فى أطراف الأرضين حججا على الناس و إذا أردت أن يأتوک دعوتهم بالاسم الأكبر يأتونک سعيا بإذن الله تعالى.

قوله: «و التحقيق ان الابدان الخرويّة ....» يعنى أنها جامعة للتجرد و التجسم فما من الآيات ظاهرة فى التجرد ناظرة إلى جهة و ما منها ظاهرة فى التجسم ناظرة إلى جهة و ذكر (قدس سره) فى سفر النفس[١٣٠٢] وجها آخر فى التوفيق و هو أن نحو وجود أهل الجنة أرفع من نحو وجود أصحاب النار و الكاملون المقربون أعلى منهما فالتجرد لقوم و التجسم لآخرين بخلاف الوجه الأول فإن فيه الكل فى الكل.

قوله: «او قاموسا فيه دردور» فى القاموس الدردور، موضع وسط البحر يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمان.

قوله: «غير انها اذا اردت ان يسلک علوّا» بأن كست العقليات و خلعت العنوانات المطابقة للحقائق فى دار الدنيا إلا أنها لضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل فى البرزخ بحسب تعلقها و هذه الأهونية فى الكل كالأهونية فى السعى لطالب العلم- الأعلى، باكتساب الحكمة الوسطى.

[الشاهد الثانى فى أحوال الآخرة بوجه تفصيلى]

[الإشراق الثانى فى ماهية القبر و عذابه و ثوابه]

قوله: «والنطقية والقدسيّة» و قد عبر منهما فى حديث أمير المؤمنين على (عليه السلام) بالناطقة القدسية و الكلية الإلهية.

قوله: «مثال ذلک الكلام» ما أطبق المثال بالممثل إذ الإنسان الكامل كلمة، و كلمة منه اسمه[١٣٠٣] "المسيح" و النفس كلمة و العقل الكلى" كلمة تامة".

[1302] (1)- سفر النفس ط 1282 ه ق ص 195
[1303] (2)- س 3، آية 40

قوله: «فى منزلة صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلة".

أى الدواعى إلى الخيرات و الملهمين للصواب فافهم.

زيارة ألوف من الملائكة إياه اتصاله بالكليات و بالعكس فإن إدراک الكليات مشاهدة العقول فى عالم الإبداع فكل كلى مطابق للواقع عقل محاک عما فى علم الله العنائى أو مشاهدة الحقائق فى العقل الفعال سيما إذا كانت الصور فى- النفس من العقل على سبيل الرشح.

وجه آخر: الاتصال أو الاتحاد بكل عقل اتصال أو اتحاد بكل العقول المفارقة إذ كلها فى كلها إذ لا حجاب فى المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانى ملک من ملائكة- الله يسددک إلى الصواب و يدلک على الخير فإن الخواطر الملكية كلمات الملک معک و ظهوراته و ظهور الشىء ليس مباينا عنه و من هنا[1304] و رد" لقد تجلى الله تعالى فى كلامه لعباده و لكن لا يبصرون" و مثله كل خاطر ظلمانى شيطان يغويک و يسد سبيلک إلى- الله تعالى:

هر ندايى كو، ترا بالا كشد	آن ندا، مى‌دان كه از بالا رسد
و آن ندايى كو ترا حرص آورد	بانگ غولى دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين فى وجودک ندمائک و قرنائک من قواک النورانية الجزئية و الكلية و ملكاتک الحميدة العلمية و العملية كما يأتى فحبذا النديم و نعم القرين و أما زيارة ألوف من الأنبياء و الأولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فإن

[1304] (1)- و القائل بهذا الكلامالذى يلوح منه انوار الولاية هوالامام السابق المحق جعفر بن محمد الصادق(ع) و هذه الرواية قد نقلها العامة و الخاصة فى كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير فى الصلوة عند قرائة سورة من سورا القرآنية مغشيا عليه و قد سئل عن علته فقال اكررالاية حتى اسمعها من قائلها و قد قال صاحب العوارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسى حيث نادت: بانى انا الله

روحانيتهم العقول الكلية فإن العقول الكلية الصاعدة فى السلسلة الصعودية بإزاء- العقول الكلية المفارقة التى هى وسائط جود الله فى السلسلة النزولية و كما قلنا إن الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآة المؤمن و إنما المؤمنون إخوة.

" متحد جانهاى شيران خداست" و أيضا عرفانك بحق كل نبى و إمام ظهوره على قلبك بروحانيته فإن الأشياء تحصل بأنفسها فى الذهن على التحقيق و كذا تأدبك بآدابهم و تأسيك بجنابهم و تخلقك بأخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقا أن غلبة الروحانية عليك عيسويتك و من هنا ورد فى الدعاء" اللهم إنى أصبحت أشهدك و كفى به شهيدا و أشهد ملائكتك و أنبياءك و رسلك و الصالحين من عبادك و إمائك" (الدعاء) و فى الحديث" اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و أولى الأمر بالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر" و هذه ما وراء ما هو حظك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم و شريعتك و طريقتك اللتين هما من شرائعهم و طرائقهم و موالاتك إياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم عليك و إيابك إليهم.

قوله (ص 282، س 18): «لزيارته كل يوم الوف من الملائكة»

قوله: «والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم اللّه تعالى وجه آخر: كل شىء تحقق فى أحد الأزمنة أو فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة من نفس الأمر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الأمر لأن ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الأفراد. وجه آخر: كل موجود يمحو عن لوح ما من الألواح فهو ثابت فى المراتب و الألواح الأخر منها: ألواح الأذهان السافلة و منها: لوح النفس المنطبعة الفلكية

و منها: ألواح النفوس الكلية و منها: الأقلام العقلية و منها: علم الله الذى لا يشذ منه شىء جليل أو حقير كلى أو جزئى و كلها أطوار و شئون لشىء واحد و هو- الأصل المحفوظ فى الكل و من هنا يقال مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا و بذلك يثبت وجود الواجب بالذات.

قوله (ص 273، س 12): «هو مقدار تكونهما التدريجى»

مقدار" مفعول فيه" بتقدير" فى" لأن قدر الحركة هو الزمان و لفظ" فى دار الدنيا" هو خبر المبتدإ و المراد بالقبر هنا قريب من معناه اللغوى و إنما أعربنا- الكلام هكذا لأن- الوقت ليس قبرا كما دل- قوله:" و هى مقبرة ما فى علم الله تعالى".

قوله (ص 283، س 13): «و بعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد أخذ الماء من المورد كما هو قاعدة الفصحاء يردفون الورود بالصدور كما قال الله تعالى:" حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعاءُ" و قال الشاعر:

ملک إذا ورد الملوک بمورد و بخاه لا يردون حتى يصدر

إذ هنا شبه المصنف (قدس سره) فى الضمير الوجود الدنيوى بالماء فاستعمل الورود و الصدور.

رگ رگ است اين آب شيرين آب شور در خلايق مى‌رود تا نفخ صور

قوله (ص 284، س 2): «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا إشارة إلى حقارته فإن العناصر التى فى الأرض بالقياس إليها حقيرة بالنسبة إلى الأفلاک كحلقة فى فلاة و كل عالم الأجسام بالنسبة إلى عالم- النفوس كحلقة فى فلاة و عالم النفوس بالنسبة إلى عالم العقول كحلقة فى فلاة و قد ورد نظير هذا فى الحديث.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 743

قوله (ص 284، س 19): «و الفرش مقبرة الاجساد الفرشية»

و المراد بالفرش ما هو الأعم من صورة المادية و البرزخية حتى تشمل الحياة النباتية و الحيوانية و الأخروية فصور برزخية للفرش فرش و كذا القبر و المقبور و المراد بالبدء فى الاقتباس الدنيا و هو على وفق البدء فى العلم الأزلى.

[الإشراق الثالث فى التنبيه على ما ذكر بوجه عقلى]

إن عادت الضمائر إلى الأعراض فالأمر ظاهر و إن عادت إلى الطبيعة فعبر التنقل منها إلى دار القرار، الطبيعة المقسورة على طاعة النفس كرها و أما المخبولة على طاعتها فتبقى معها و تدور معها حيثما دارت.

قوله (ص 285، س 10): «و ما يقع فيها»

أی المقولة التی تقع فیها الحرکة و هی أربع علی المشهور و خمس علی التحقیق إن قلت: لا نضایق معکم فی انتفاء الحرکة و الزمان و أما ما فیه الحرکة فکیف نقبل منکم فإنها إذا لم تکن بهناک و الأعراض الأخری کمتی و أن یفعل و أن ینفعل عدم- القرار معتبر فی مفاهیمها و الإضافة و الجدة تابعتان فی الحرکة لغیر القار فیلزم أن لا تکون فی الآخرة عرض أصلا فیلزم أن لا تکون هناک لون و شکل و وضع و أین و غیرها فکیف یستقیم المعاد الجسمانی؟

قلنا: قید الحیثیة معتبر، فالمراد ما یقع فیها من حیث تقع فیها فالأعراض کالطبیعة التی هی بنوعیتها بما هی سیالات منتفیة فی الآخرة و بما هی ثابتات و ما هی من عالم النفوس باقیة فیها و قد أشار إلی هذا بقوله: بلا أعراض هذه الدنیا و لم یکن له صفات مستحیلة ...

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 744

قوله (ص 285، س 14):

«و هو عالم تاملا ینتظم مع هذا العالم فی سلک واحد ....» یعنی أنه لما کان عالما تاما کان غنیا عن هذا العالم و مکانه و زمانه و جهته و لا وضع له معه بل کان زمانه و مکانه و جهته و جمیع ضروریاته معه و من سنخه و ذلک أیضا إذا أخذ مبعضا کالخاصة المثالیة الإنسانیة فی أبعاد المکانیة المثالیة و أما إذا أخذ ذلک- العالم بتمامه فهو عالم تام و العالم التام لا مکان له و کهذا العالم إذا أخذ تاما فإنه بأجمعه لا مکان له و لا زمان و لا وضع و لا جهة و إلا لزم الخلف فلا یصادم هذا العالم بأن یکون فی مکان من أمکنته فیزاحم متمکناته و بأن یقوم فی زمان من أزمنته فیزاحم مزمناته و یئول إلی نفاد کلماته و أنها لا تنفد و لا تبید.

قوله (ص 285، س 19): «بل کاخاطة الروح بالجسم»

و ذلک ما قلنا: إن قیام القیامة أو بلوغ الأشیاء إلی الغایة طولی لا عرضی و بعبارة أخری توجه إلی الباطن و لباطن الباطن لا من الظاهر إلی الظاهر الذی بجنبه کما أن الروح المثالی و الروح الفعلی و الروح الفعلی و الروح اللاهوتی فی طول جسد الإنسان الکامل لا فی عرضه و هی باطنه و باطن باطنه و باطن باطنه و کلها بالمراتب التی فی کل من کلها غایاته الطولیة إلی غایة الغایات فلیس زمان الآخرة فی تلو هذا- الزمان تلوا زمانیا و إن کان فی تلوه تلوا دهریا و لذا من یسأل" عَنِ السَّاعَةِ أَیَّانَ مُرْساها" لا یمکنه فهم الجواب إذ لم یأت البیت من الباب و لم یؤد علی وجهه الخطاب حیث ترقب خاصیة نشأة فی نشأة أخری تخالفها فمع أنه یجاف بجواب شاف و هو أن علمها عند ربی لا یتفطن إذ لیس له مقام العندیة فلا یعلم أن الحضرات الربوبیة- اللاتی هی درجات الآخرة فی باطن هذا العالم و فی طوله و فی مقاعد الصدق عند

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 745

مليک مقتدر و صادق و حق أنه يجىء بعد العالم الطبيعى بعدية دهرية و سرمدية.

قوله (ص 286، س 1): «بقى الجوهر المفردة»

أى الغير المركبة من الهيولى و الصورة أو الغير المركبة مع أعراض هذه الدنيا و هذه الجواهر هى النفس و قواها و الصورة المثالية من البدن و فى الكلام إشارة إلى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: إن الباقى من الإنسان بعد الموت هو الجواهر الأفراد و يعاد عليها تأليف مثل التأليف الأول.

قوله (ص 286، س 4):

«و مدّة هذا الاضمحلال[1305] الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ ... لعلک بمعونة مسبوقيتک بقوله (قدس سره) سابقا فقبر الحياة الجسمانية النباتية و الحيوانية هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم أن المراد الاضمحلال الدنيوى و الزمان- الدنيوى و ليس كذلک بقرينة إردافه بقوله: و حالة البرزخ ... بل الحال تنكشف بأن تعرف أن التفاوت بين الصور البرزخية و الصور الأخروية بالضعف و الشدة بمعنى أن الصور متى كانت متوجها إليها مشوبة بالهيئة المادية المأنوسة للنفس لقرب عهدها منها و توجهها أيضا إلى القفاء فى عين إقبالها إليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفا فهى حينئذ برزخية و متى كانت غير مشوبة بالهيئة الدنيوية لطول العهد كأنه منسى. و لعدم التوجه إلى القفاء و شدة إقبالها إلى الصور المثالية اللازمة لأعمال النفس كانت شديدة أخروية و هذا معنى مدة الاضمحلال أى اضمحلال الهيئات- الدنيوية و زوال الضعف الذى كأنها به صور منامية بالنسبة إلى الصور الأخروية و إن كان البرزخ يقظة بالنسبة إلى الصور الدنيوية إذ الدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 746

عود الحياة الثانوية و بروز الصور الأخروية و بالقبر ليس قبر الحياة الجسمانية بل ما مر قبل الشاهد الثانى فى الإشراق السابع أنه إذا فارق الإنسان من الجسمانية بل ما مر- قبل الشاهد الثانى فى الإشراق السابع أنه إذا فارق الإنسان من الدنيا يتوهم نفسه عين- الإنسان المقبور و يجد بدنه مقبورا و ما يأتى فى الإشراق التالى لهذا بعد أسطر.

[الإشراق الرابع فى الإشارة إلى عذاب القبر بما ذكره بعض علماء الإسلام]

1305 (1)- و ان شئت تفصيل هذا البحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد

قوله (ص 286، س 15): «صورها الطبيعة»

ليس المراد صور عالم الطبيعة بل المراد أن لها علاقة طبيعية ذاتية مع الأعمال و الملكات.

[الإشراق الخامس فى البعث]

قوله (ص 287، س 9): «و اما البعث ....»

هذا قد مر فى تعريف الموت لكن لما كان هذا الشاهد فى أحوال النشأة الآخرة و البعث منها و لفظة من الألفاظ المستعملة فى كلام الله تعالى تعرض له و أنه مساوق للموت و هو لغة الإيقاظ.

قوله (ص 287، س 12):

«و من احب لقاء اللّه احب اللّه لقائه» محبة العبد لقاء الله طلب الوجود السعى- التجردى و التخلق و التحقق به و محبة الله تبعيثه و تمكينه إياه و كراهة العبد لقاء الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه الوجود الإطلاقى و لو طلب رجع كليلا حسيرا و كراهة الله ترفع وجوده و صفاته عن مجلاة الضيق و أيضا فإنها مظاهره و أيضا محبة العبد لقاء الله طلبه الصور التى هى غايات أعماله بنحو التحول إليها سواء كانت مظاهرة اللطف أو مظاهر القهر كمن يقول:

" عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد" و محبة الله لقاء العبد هذا أيضا باعتبار وجهه[١٣٠٦] و أيضا محبة العبد لقاء الله خروجه عن غبار

الهيئات المحيطة بنفسه بل من غبار الكثرة و استهلاک وجوده فى الوحدة و محبة الله لقاء العبد اشتمال وجوده بوحدته الحقة على وجود الكثرة و وجدانه وجودات العبيد فى الغايات بل فى البدايات إن عنى أن من أحب- لقاء الله فيما لا يزال أو فى الأبد فقد أحب الله فى البدايات و فى الأزل لقاءه و كراهة المخلوق لقاء الله هنا عدم خروج نفسه عن غبار الهيئات و كثرة الماهيات و فى النشأة الأخرى هذا أيضا و كراهته مظاهر قهر الله و إن كانت غايات أعماله و تحولاته و كراهة الله لقاء المخلوق أنما هى بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه أو عدم ملاءمة صور أعماله و ملكاته التى هى مظاهر قهر الله و إيذائها له أو كراهة الله لقاء المخلوق عدم دخول ماهيته و كأنه ليس إلا الماهية- المطرودة أو المادة الملعونة فى حريم الوجود الذى هو

[1306] (1)- لان العبد وجه الله تعالى وجهة العبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو ....

حرم كبريائه تحققا و جعلا بالذات لأن حيثيهٔ ذاتها حيثيهٔ عدم الإباء عن الوجود و العدم و هذه الكراههٔ فى- البدايهٔ و الغايهٔ كما مر- فى المحبهٔ.

[الإشراق السادس فى الحشر]

قوله (ص 288، س 2): «و يوم يحشر اعداء اللّه الى النار ....»

وجه التعذيب يستنبط من لفظ العداوهٔ و هى كما قلنا فى كراههٔ الصور منافرتها و أذاها سواء فى ذلک الكراههٔ بالبناء للفاعل أو المفعول.

[الإشراق السابع فى أرض المحشر]

قوله (ص 289، س 8، 9): «فى ارض المحشر هذه هى الارض التى فى الدنيا»

لأن تلک كاملهٔ هذه و هذه ناقصهٔ تلک و الكامل و الناقص من سنخ واحد و شيئيهٔ الشىء بتمامه أولى من نقصه إلا أنها تتبدل غير الأرض لأن هذه طبيعيهٔ ظلمانيهٔ مركبهٔ متناهيهٔ و تلک مثاليهٔ نوريهٔ بعضها و ظلمانيهٔ بعضها بسيطهٔ غير متناهيهٔ.

قوله (ص 289، س 9، 10): «فتمد مدالاديم»

و تبسط لتسع جميع خلائق الغير المتناهيهٔ إذ ذلک العالم فسيح فأرضه أوسع و

الشواهد الربوبيهٔ فى المناهج السلوكيهٔ (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 748

هذه العبارهٔ اقتباس من الأخبار و مراد من عدم تناهى أرض الآخرهٔ جامعيتها مراتب هذه الأرض المتعددهٔ بحسب الأزمنهٔ إذ لا بعد واحد غير متناه فى ذلک العالم أيضا كما قرروا فى عالم المثال و إن كان عدد موجوداته غير متناه نعم الأرض بمعنى- الماهيات القابلهٔ غير متناه و لا بعد فيها أيضا فلا ترى فيها عوجا و لا أمتا اقتباس عن القرآن" يَسْئَلُونَکَ عَنِ الْجِبالِ فَقُلْ يَنْسِفُها رَبِّی نَسْفاً فَيَذَرُها قاعاً صَفْصَفاً لا تَرى‏ فِيها عِوَجاً وَ لا أَمْتاً"[1307] ففى الآيهٔ على بعض وجوهها إرجاع وجود جبال الإنيات إلى أصلها الشامخ الفاعلى.

متحد بوديم و يک جوهر همه — بى سر و بى پا بديم آن سر همه

[1307] (1)- س 2 ى 94

یک گهر بودیم همچون آفتاب   بیکره بودیم و صافی همچو آب

و على بعض وجوهها إرجاع المركبات إلى أصلها القابلى أعنى الأمت أو الجوهرى فإنک إذا نظرت متنازلا إياها إلى قوابلها وقع نظرک فى الترتيب التنازلى إلى انحلال المركبات إلى العناصر و انحلال العناصر إلى الصور النوعية ثم إلى الصور الحسية و هى قاع صاف ليس فيها عوج و لا أمت لأن- العوج و الأمت فى كلا المقامين من- الطوارى و الفيض يأتى من الفياض نزولا و صعودا بالترتيب و النظام إلى يوم القيامة.

قوله (ص 289، س 11): «لانها اليوم»

أى ذلک اليوم الأخروى و لكنه أتى باللام الحضورى إشارة إلى حضوره عند أهل الحضور مبسوطة.

قوله (ص 289، س 12):

«و من اطلق اللّه حقيقته عن قيد الزمان و المكان ....» وجه منور للانكشاف يعرف

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 749

أن مجموع الزمان و ما يطابقه من الحركة القطعية الوضعية الفلكية على المشهور أو الطبيعية السيالة الفلكية على رأيه (قدس سره) أو مجموع ما فى الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية أولا على وجه الانطباق كالتوسطية أو فى طرفه، كالآنيات، كساعة واحدة هى شأن واحد من شئون الله لأن الاتصال الوحدانى قارا كان أو غير قار مساوق للوحدة الشخصية، و الآن المقسم للزمان إلى الأعوام و الشهور و الأسابيع و الليالى و الأيام و الساعات و الدقائق و نحوها و هو الحد المشترک بينها أنما هو فى الذهن و لا تحقيق له خارجا فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانيين له و أنه من الله و إلى الله واحد شخصى من الممكنات و مجلى شخصى لنور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة فى كل يوم و ساعة" كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ[1308]" أى فى آن مضى له تجل غير التجلى فى آن يأتى" عارفان در دمى دو عيد كنند"[1309] فإذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الأيسر فإنه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين ألف سنة فجاءت السعة كم شئت كساعة واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات و الوصول إلى

[1308] (1)- س 10، ى 62، 55، 22

[1309] (2)- اوله: عنكبوتان مگس قديد كنند ....

الغايات إلى غاية الغايات مسمى عند الله بالساعة فإنه كساعة واحدة شخصية بل كلمح[1310] بالبصر بل هو أقرب و كذا مجموع الأمكنة الواقعة فى كل وقت فإنها أيضا متصلة واحدة و بعد واحد سواء كانت أبعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التباعد المكانى أو أبعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التفارق الزمانى و هذا هو المراد بقوله: فكما اتصلت الآنات. أى العرفية فإن الآن

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 750

العرفى قدر من أواخر الماضى و قدر من أوائل المستقبل و لما كان جميع أبعاض الماضى و المستقبل هكذا عبر عنها بالآنات فى نظر شهوده اتصلت الأمكنة التى فى كل آن لأن كثرة الأمكنة بكثرة الآنات فإذا كانت كثرة بالقوة لأنها اتصالية كان كثرة الأمكنة أيضا بالقوة اتصالية، فعلى هذا القياس أى على ما عرفت حكم الاتصال فى- الزمان و المكان فاعرفه فى الأرض فإنه اتصلت الأرض الموجودة الآن الموجودة فى الآزال و الآباد أى فى الماضيات و المستقبلات و تعدد الأراضى باعتبار الأزمنة كالأمكنة فهكذا تصير الأراضى كلها أرضا واحدة أى إذا عرفت هذا المنور من أحكام زمان الدنيا و مكانها و أرضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم أرض المحشر و وحدتها أوسع لأن ذلك العالم دار القرار و احتجاجات هذا الزمان و هذا المكان مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون أرض الآخرة أوسع و هذه الأرض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليد التى هى كلمات الله التكوينية التى لا تنفد و لا تبيد من صقع تلك الأرض المستقرة لها بنحو- القرار كما أن زمانها من صقع زمان الآخرة لأن ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نسبة المتغير إلى الثابت دهر فهذا معنى مدها مد الأديم فيها الخلائق كلها عند شهود الملائكة و النبيين و الشهداء أى عند مشهوديتهم أو عند شاهديتهم و شاهدية الخلق بشاهديتهم المحيطة و الخلق هنا مع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى:

" وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ[1311] بِنُورِ رَبِّها، وَ وُضِعَ الْكِتابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَداءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ[1312]" لأن كل ما يصل إليهم مطلوبات السنة استعداداتهم.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 751

1310 (3)- س 16، ى 79، 54، 50

1311 (1)- س 39، س 69

1312 (2)- س 57، ى 18

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 2 ؛ ص751

قوله (ص 280، س 2): «و وضع الموازين فى ارض المحشر»

هذا تأكيد لسان سعة تلك الأرض بكثرة الموازين و إلا فتفصيل الميزان يأتى بعد ذلک.

[الإشراق الثامن فى الصراط]

قوله (ص 291، س 2): «فهذا هو معنى صراط اللّه ....»

و يؤيده ما قيل فى مساحته أنها مسيرة ثلاثة آلاف سنة ألف على علو و ألف على استواء و ألف على سفل ففيه إشارة إلى مراتب السير إلى الله و فى الله و من الله و كل منها مظهر الأسماء الألفية فهاوية جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر و لذا قالوا: الخوف و الرجاء للمبتدين من أهل السلوک و القبض و البسط للمتوسطين و الهيبة و الأنس للمنتهين" أَلا إِنَّ أَوْلِياءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ" أُولئِکَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ اللهم إلا أن يراد بها المعنى الأعم فتشمل السقوط عن- الدرجة العليا لكل بحسبه.

قوله (ص 291، س 11): «فللصراط المستقيم و جهان»

كجادتين دقيقتين فى طريق واحد و الانحراف عن الوجه الأول يوجب الهلاک لأن خلاف العقيدة الحقة الإيمانية هو الكفر و الكفر هلاكة النفس بخلاف الوقوف على الوجه الثانى أى ارتكاب الإفراط أو التفريط اللذين هما عدم الحركة على صراط الله تعالى فإنه لا يوجب الهلاكة لأنه أين العمل و أين العلم إنما يوجب الجرح و الشق و القطع بحسب الارتكاب للجرم و الجناية و إساءة الأدب.

قوله (ص 293، س 13): «لا شمال له»

بمعنى أن كلتى يديه يمين كما ورد:" كلتا يدى ربى يمين".

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 752

[1313] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

[الإشراق التاسع فی نشر الکتب و الصحائف]

قوله (ص 293، س 13): «و عند اهل النبوة و الکشف بالملک و الشیطان» و ینوره أن مادة لفظی الملک و الملکة واحدة بل الملک بکسر اللام لأن للملائکة و للملکات سلطنة و تسخیر للغیر بل الکلمة أیضا فإن الملائکة کلمات الله تعالی کالملکات فإن تکلمات الله تعالی مع القلب إذا تکثرت صارت ملکات و مراده (قدس سره) بالملک و الشیطان الداخلیان فلا ینافی تحقق الخارجیین بغیر ذلک و کما لا بد من تخصیص فی الشیطان فی کلامه لا بد من تعمیم له فیراد کل ما هو صاد عن سبیل الله فإن الإنسان کما یتهیأ للملکیة بغلبة المعرفة و العصمة و الطهارة علیه و للشیطانیة بغلبة المکر و الشیطنة و النکری علیه یتهیأ للبهیمة و السبعیة بغلبة الشهوة و الغضب.

قوله (ص 294، س 6): «وانما یخلد اهل الجنة ....»

إن قلت: إذا کانت نفس صاحبه ملکات أرذل کما و کیفا من ملکات فی نفس کافرة و هذه تخلد فی النار بخلاف تلک أو نفس مشرکة صاحب ملکات حمیدة تخلد فی النار بمجرد شرک ساعة فی آخر عمره. قلت: هذه کلها لأجل الخبط و التکفیر- السائغین عند المحققین و الملیین فالتوبة الصحیحة أن یکون للتائب عزیمة بحیث لو دعاه الثقلان علی ذلک الذنب لم یفعله فإذا شفعت بنور المعرفة فتلک العزیمة التی هی مظهر إرادة الله تکفر جمیع سیئاته و تدک بنیانها و هذا النور یمحو ظلماتها و یبدل وجوهها الظلمانیة و یبرز وجوهها النورانیة و هکذا الکلام فی نور الإیمان بالنسبة إلی ظلمات الملکات الأرذل و من هنا ورد:" حب علی حسنة لا یضر معها سیئة[1314]" و فی ظلمة غیهب الشرک بالنسبة إلی الملکات الحمیدة المخبوطة بل لا محمودیة لها إذا

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج 2، ص: 753

فقد ما هو الأصل و هو العلم و هو المعرفة فتبا لصلاة من لا توحید له و لصومه و لحجه و سائر قرباته.

قوله (ص 295، س 1، 2): «قال سبحانه فی قصة ابن نوح انه عمل ....»

أی ملکات متأخرة متعاقبة لتکرر العمل فنفسه لیست إلا- الملکات المخصوصة کما قلنا فی غرر الفرائد:

إذ خمرت طینتنا بالملکة و تلک فینا حصلت بالحرکة

[1314] (1)- لان جبه حب الله و من رآه فقد را الّه والسر فی ذلک ان جهة نورانیة و لایته المتصلة باهل الولایة و المحبة تغلب علی جهة الظلمة الحاصلة من السیئات

ثم إن ما ذكره (قدس سره) بناء على قراءة فتح الميم لا كسرها و قرأه أيضا.

قوله (ص 295، س 2): «و فى الخبر خلق الكافر من ذنب المؤمن»[1315]

إنما جعل ذنبه مادة لكفر الكافر لأن المؤمن هو الأصل فينبغى إن يجعل صفاته أصلا لصفاته كما أن الإنسان أصل لباقى الأكوان فخلق البهائم من شهوته و السباع من غضبه و الشياطين من مكره و هلم جرا كما فى الأحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذى خلق الإنسان و خلق من فضالته طينة سائر الأكوان.

وجه آخر: أن ذنب المؤمن أشنع من كفر الكافر و لذا قالوا: إن عذاب أهل- الاستعداد للكمال أشد من عذاب غيرهم.

وجه آخر: أن يقال: الكافر هو الملكات الرذيلة الظلمانية و تكرر الذنوب- الكبيرة مادتها كما أن تكرر الصغيرة مادة الكبيرة فالكفر إما الارتداد بعد الإيمان- التكليفى و إما الكفر الملى بعد الإيمان الفطرى" فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها" ...

" كل مولود يولد على الفطرة" و إما كفر الشيطنة لأن ملكات الرذيلة تسمى بالشياطين

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 754

قوله (ص 295، س 14): «فقد اوتى كتابه بيمينه من جهة عليين ....»

أما اليمين فلكون اليمين أقوى الجانبين و أقوى جانبى عالم الوجود عالم العقول و السعيد كله العقل و قد مر أن المؤمن لا شمال له و أما جهة العلو فإن نقوش كتاب عقله يجىء من الفوق أى الملإ الأعلى أو الرب الأعلى بخلاف نقوش كتاب نفس الفجار فإنه يجىء من جزئيات عالم المواد و سجن الدنيا إذ المؤمن إما صاحب العقل العملى و إما صاحب العقل النظرى و إما صاحبها جميعا و كل من الثلاثة إما بنحو النقصان و إما بنحو التوسط و إما بنحو الكمال و على أى تقدير فهو مدرك للكليات و الباقيات الصالحات و الاتصال بالكليات اتصال بعالم العقل و عالم المعنى كما فى الخبر:" أن روح المؤمن أشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها" بخلاف غيره فإنه متصل بالجزئيات الداثرة التى كحبب و بصورها الخيالية التى هى كأضغاث أحلام فهى تجىء من شمال العالم و من الأسفل ثم إن المصنف (قدس سره) ذكر حقيقة الكتاب و أما رقيقته و صورته فلم يذكره مع أنه بصدد بيان معاد الجسمانى و خصوصياته الجسمانية كما قال سابقا و

[1315] (1)- هذا الحديث مما رواه العامة كالزمخشرى و العارف الكاشانى فى كتبهم

العذر أنه أحاله على نظائره السابقة و اللاحقة من الصوريات كما قال سابقا" يمد لک يوم القيامة جسرا محسوسا" و نحو ذلک بعد ما بين حقيقة الصراط و الجسر و على كتبه الأخرى فتفصيل مذهبه بعد ما علمت حقيقة الكتاب من تحقيقاته أنه يشاهد الإنسان المحشور بحسه: أنه يناول كتابا جسمانيا كطومار من العلو أو- السفل الحسيين و فيه النقوش الحسية و الوجودات الكتبية للأعمال القلبية و الأركانية و ينظر إليه و يقرؤه و ينبغى للجامع الحافظ لأوضاع البرهان و الشرع أن يذعن بهذا بل كثير من أهل القشر لا يجاوزون عن هذا و هو متفق عليه و أقل ما فى الباب فيه و كذا فى الميزان و الصراط و نحوهما و أما تحقيق حقائقها و رقائقها جميعا فعلى ذمة أهل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 755

الكمال و التحصيل و هذا كما أنه إذا شاهدت النفس فى الرؤيا حقيقة سنى القحط تمثل فى حسها المشترک بصورة البقرات العجاف أو أدركت حقائق علمية تناولت ذائقها- الحسية اللبن.

[الإشراق العاشر فى الحساب و الميزان]

قوله (ص 296، س 3، 4):

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئآته ....» رؤية الحاصل و الجمع على وجهين:

أحدهما أن كل ملكة[1316] حاصلة عن تكرر الأفعال فهو جمعها و فذلكتها، و ثانيهما: أنه يرى فى ذلک اليوم جميع صور أعماله بنحو الحضور دفعة واحدة دهرية و ذلک لأن المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان و حجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناک فإن الزمان و المكان مطوية و الشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعى و النفس تركته. و الفرق بين السعيد و الشقى: أن هذه الحيطة فى السعيد سعادته و غاية ابتهاجه و فى الشقى توجب زيادة عذابه و أن السعيد الحقيقى يرى و يعلم أن الكل ملكه و الشقى تجرد فى الجملة و استكمل و لا يعلم إلا ملكه بل لا يملک نفسه" نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ" و إنما قلنا تجرد فى الجملة لأنه يوم كشف الغطاء فيجرد بالنسبة إلى الدنيا و لا يبلغ إلى تجرد أرباب العقول النظرية فضلا عن غيرهم من أرباب

[1316] (1)- و قد حقق فى مقره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد و الارتفاع عن املادة تجردا برزخيا و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنوفس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس- المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية و الصور العقلية المحضة و صاحب هذ الملكات البهيمية فى الآخرة يرى بعدها عن العالم العقلى و يشمئز عن نفسه و عن هذه الصور و العجب ان اشمئزازها يصير مبدعا للصورالموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما نضجت جلودها بدله الله جلودا غيرها و غاية وجود صاحب هذه الصور عذب النار الناشية عن الحرمان و هو و اصل الى غاية وجوده و لا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجى و لا دافع داخلى

اللذائذ الروحانية و الابتهاجات الربانية لسعة وجودهم و بقائهم بالله بل أصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور و الامتدادات القارة و الغير القارة و هى من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهيولى حتى تفقد بفقدها و لهذا لا يمكنهم قضاء أوطارهم و استيفاء لذائذهم دفعة واحدة بل شيئا فشيئا لأن الامتدادات بصورها موجودة هناک و ذاتياتها ذاتياتهم لأن النفس بأى شي‏ء وجهت مكررا كثيرا صارت من سنخه متحدة به و إذا كان هذا حال أصحاب اليمين فما حال أصحاب الشمال فى تبديل العذاب و النكال كما قال الله تعالى:" كُلَّما نَضِجَتْ[1317] جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً" و أما النفوس القدسية المتصلة بالكليات و المحيطات مرة بعد أولى و كرة بعد أخرى بأنوار الليل و النهار فتزينت بزينتها فلها الكلية و الحيطة و التخلق بأخلاقها نعم القوة و الاستعداد هناک مفقودة و صورة كل شي‏ء موجودة.

[الإشراق الحادى عشر فى معنى النفخ]

قوله (ص 297، س 2):

بيانه أن العالم الطبيعى و إن كان كرة إلا أن عالم الوجود و النور- الفعليين كمخروط فإن لاحظنا السعة و الضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع العليم تعالى و رأسه عند المواد و إن لاحظنا البساطة و الكثرة و الانتشار فرأسه عند- الواحد الأحد و قاعدته عند المواد و الامتداد و الحياة تفيض من حقيقة إسرافيل أعنى العقل الكلى المفيض للحياة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى" هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحامِ كَيْفَ[1318] يَشاءُ" فالحياة تتنزل من الحى القيوم و تمر على- الصور فتحيى الصور الأخروية بعد إماتة الصور الطبيعية.

قوله (ص 297، س 5): «قال اللّه تعالى وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ»

هذا نفخة الإماتة و انطفاء نار نور الوجودات المجارية ثم نفخ فيه أخرى هذا نفخة الإحياء و تشعيل نار الوادى الأيمن من نور الوجود الحقيقى" فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُونَ" فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا

[1317] (1)- س 16، ى 18

[1318] (2)- س 98، ى 24

منطبجين مخلدين إلى أرض المواد فإذا قبضوا عن المواد صاروا متحولين إلى أشرف الأوضاع و هو القيام عند الله و النظر إلى وجهه الكريم.

قوله (ص 297، س 6): «فاذا تهيأت هذه الصور»

أى الصور الطبيعية التى فيها قال تعالى:" هُوَ الَّذِی یُصَوِّرُکُمْ فِی الْأَرْحامِ کَیْفَ یَشاءُ" و قال أيضا:" وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِنْ رُوحِی*" قال (قدس سره) فى معاد سفر النفس و اعلم أن جميع المواد الكونية بصورة الطبيعية قابلة للإشارة بالأرواح كالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة نارية كامنة فيه فالصور البرزخية كامنة فيها كلها كمون الحرارة و الحمرة فى الفحم و الأرواح كامنة فى الصور البرزخية كلها كمون الاشتعال و الإنارة فى الحرارة ففى الأولى زالت الصور الطبيعية بالإماتة كزوال هيئة المواد و البرودة للفحم بحصول الحمرة و الحرارة و استعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالأرواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبل الاشتعال.

قوله (ص 297، س 7): «كاستعداد الحشيش فى النار التى كمنت فيه»

فإن الصور النوعية التى للعناصر باقية فى المركبات فإذا الحرارة النارية إذا نشبت بممتزج حركت الأجزاء النارية التى فيه إلى الانفصال فيحيل هذه الأجزاء بمعاونة تلك الحرارة ما تلقاه بحركتها من لطيف الأجزاء الهوائية عن طبيعتها إلى

الطبيعة النارية فيزيد بذلك الأجزاء النارية التى فى الممتزج و حينئذ إما أن يغلب- الحرارة و يستولى عليها فتسخن بها الرطوبة التى فيه و تغلى غليانا ينفصل به لطيفها عن كثيفها فمتجل إلى بساطة الأولى و هو الإحراق و إما أن لا يغلب عليه و لا تفصل أجزاؤه إما لكثرة الرطوبة أو شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التى فيه و تغلى و تفسد فيحصل منه العفونة. قال بقراط:

قوله (ص 297، س 8، 9): «فينفخ اسرافيل ....»

متفرع على الأول و إجمال بعد التفصيل و قوله:" تلك الصور ..." إن أريد بها- الصور المختلطة الطبيعية كما هو الأنسب بالإطفاء فلفظ" تلک" باعتبار بعدها الذكرى فى كلامه بالنسبة إلى الصور البرزخية و علمت: أن شيئية الشيء بالصورة فالمختلطة و البرزخية و الأخروية كلها واحدة و التفاوت بالضعف و الشدة و إن أريد بها الصور- البرزخية و هو الأظهر من كلامه فانطفاؤها باعتبار تبدل الصور البرزخية بالأخروية كما تبدل أولا الصور الدنيوية بالبرزخية و اعلم أن من شعب نفخ الصور نفخ روح الإيمان و روح العرفان فى قلوب أرباب

الذوق و العيان بأنفاس متبركة من الولاة و الهداة كما قال المولوى المعنوى فى المثنوى" هين كه اسرافيل وقتند اولياء" و قد نقلنا فى معانى القبر ثلاثة أبيات و بعدها:

ما نمرديم و بكلى كاستيم	بانگ حق آمد همه برخاستيم
بانگ حق اندر حجاب و بى حجيب	آن دهد كو داد مريم را ز جيب
اى فناتان، نيست كرده زير پوست	باز گرديد از عدم ز آواز دوست

كاين همه آوازها از شه بود	گر چه از حلقوم عبد الله بود

قوله (ص 298، س 12): «فمن ناطق بالحمد للّه»

الفرق بين الحامدين أن الأول يحمد الله على الفضائل و الثانى يحمده على الفواضل و الأول أفضل و أن الأول فى مقام توحيد الصفات و الثانى فى مقام توحيد الأفعال و ليس لک أن تجعل التفرقة بأن الأول فى مقام توحيد الذات كما قال الله تعالى" قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ" دون الثانى لأن من كان فى ذلک المقام داخل فى الاستثناء و لا يشمله الصعق بل ليس داخلا فى عموم السماوات و الأرض و على أى التقادير فهما من أرباب البصيرة دون الناطق الآخر فإنه من أهل الحجاب.

[الإشراق الثانى عشر فى القيامتين الصغرى و الكبرى]

قوله (ص 298، س 2): «فى القيامتين الصغرى و الكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول الكل من الصور الطبيعية الدنيوية إلى الصور البرزخية و الوسطى ثلاث تحول الكل من الصور البرزخية إلى الصور الأخروية و تحولها من

الصور الأخروية إلى المعانى- النفسية و تحولها من المعانى النفسية إلى المعانى العقلية كما أن الكبرى تحولها جميعا إلى مقام الفناء فى الله و البقاء بالله و بلوغ الكل إلى غاية الغايات و القيامة الكبرى عبارة أخرى لوصول الكل إلى غاية الغايات" أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ".

قوله (ص 298، س 16): «لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام التحقق بذلك المضمون كان مطابق التصديق بل نفس القيامة كما قال المولوى فى حق الخاتم" صلى الله عليه و آله":

با زبان حال مى‌گفتى بسى	كى ز محشر حشر را پرسد كسى

المیراث الوجود

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 760

الحقيقى الذى هو طرد العدم و هو عين العلم و القدرة و الإرادة و سائر صفات الكمال و لم يكن فى الواقع إلا ملكا لله تعالى لأن نسبة الشيء إلى قابله بالإمكان و إلى فاعله بالوجوب و أشرف الماهيات الإمكانية فى مالكيتها للوجود و مساوقاته و استسمنت ذوات أورام و يوم البروز حصحص الحق.

خود چه جاى دوئى موهوم است	بود ز آن تو است و ما نابود

و المراد بالسماوات و الأرض شيئيات ماهياتهما كما أن المراد بالأرض فى قوله تعالى:

" نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْها" الماهيات أو الصورة الجسمية و المراد ب:" مَنْ عَلَيْها" فإن فناء الكل و الكل من الله تعالى.

قوله: «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس إلى الدهر المحيط بها و هو وعاء التحولات الطولية كما أنها وعاء التحولات العرضية و هو و هى جمعا بالقياس إلى- السرمد و الفناء فى السرمدى تعالى شأنه كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ و يوم القيامة وعاء التحولات الطولية و الفناء فى الله.

[الإشراق الثالث عشر فى الجنة و النار]

قوله (ص 300 س 1): «لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب العالم .....» بخلاف ذلک فإنه قبل إيجاد عالم الطبيعى و هو القدر العملى الذى هو قبل المقدرات و عالم الذر و موطن أخذ العهد و هذه عالم البرزخ و عالم ظهور الأعمال التى هى بعد المجىء إلى هذا العالم و تحمل التكاليف و الإتيان بالأعمال و حصول الملكات بعد ذلک تصور الملكات و تجسم فى البرزخ و المراد بخراب الكل ما ذكر من التبدلات الطولية الاستكمالية و انطواء كل ناقص فى كامل و اختفاء كل ظل فى نور الأنوار" تعالى شأنه" و أما

جهة الاتفاق و القدر المشترک بينهما فهى أن كلا منهما عالم صورى غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمة بذواتها و لذا تسمى- مثلا معلقة.

قوله (ص 300، س 9): «ان اللّه لا يتجلى فى صورة مرتين»

هذا كقول الحكماء:" المعدوم لا يعاد بعينه".

قوله (ص 301، س 11):

«و هى تحوى على حرور و زمهرير» أصل الحرور" الجربزة الشيطانية" فى- الأمور المعاشية بكثرة الأفكار فى كثير طرق جلب المنافع الجزئية و دفع المضار- الوهمية و أصل البرد الزمهريرى جمود الذهن على التقليدات و خمود القوى فى تدبير البدن.

قوله (ص 301، س 2):

«و بين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة من السنين» لعل تعيين هذا العدد باعتبار عدد الكبائر على خلاف فيه و عدد الأخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد بسبعين سنة الذى سيأتى فى الحديث لأن هذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى تحديد مسامتة جهنم ذلک المنافق.

و بعبارة أخرى: ذلک تحديد وجودها النفسى و ما سيأتى تحديد وجودها- الرابطى و يدور فى" خلدى" نکتة أخرى فى تعيين ذلک العدد و هى: أن الخصال- المذمومة التى هى أطراف الأربعة المتوسطة التى هى أرکان العدالة و تلک الأطراف إفراطها و تفريطها ثمانية: الشرة و الخمود للعفة و التهور و الجبن للشجاعة و التبذير و التقيير للسخاوة و الجربزة و البلاهة للحکمة فهى بانضمام الجهل البسيط و الجهل المرکب عشرة و الأشقياء ليس لهم إلا مقام الحيوانية و ما دونها فإذا ضربت آثار القوى السبع

النباتية و هى: الغاذية و المنمية و المولدة و الجاذبة و الماسکة و الهاضمة و الدافعة و مدرکات القوى العشر الحيوانية من المدرکات الظاهرة و الباطنة فى تلک الخصال العشر صارت مائة و سبعين مرتبة نارية ظلمانية بمعنى: أن أبصارهم بنحو الشرة و الخمود و التهور و الجبن و هکذا إلى آخر المراتب و يضاف إليها الخمسة التى هى مراتب معدنيهم و أمهاتهم العنصرية و فى النسخ التى رأينا بل و سفر النفس: خمس و سبعون مائة.

بدون الواو و ظاهر أنه غلط.

قوله: «و کان سمعهم ....» و ذلک لتصرف النبى" صلى الله عليه و آله" و قدرته على اختلاسهم و إلا- فالأصوات الأخروية لا يسمع بالسمع الدنيوى.

قوله (ص 301، س 19): «سبعين خريفا»

ذکر الخريف بدل السنة لأن کل فصول سنتهم خريف لأن الخريف له طبع الموت و هم أهل الجهل و ليسوا أهل الحياة و أهل العلم أحياء.

قوله (ص 302، س 8): «هو سفر الطبيعة»

السقر بالقاف:" السقر" إن کان الصعود جبلا کما مر و إلا کان مصدرا فهو بالفاء.

[الإشراق الرابع عشر فى الإشارة إلى مظاهر الجنة و النار]

قوله (ص 302، س 12): «فکذلک للجنة حقيقة کلية هى روح العالم ....»

بيان آخر: حقيقة الجنة جنة الذات و جنة الصفات و هو قوله:" فَادْخُلِي فِي عِبادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي" و مثالها الکلى هو الجنة الصورية التى هى جنة صور الأعمال مقابل المعانى و أما جنة المعانى الإبداعية فهى الداخلة

فى صقع الربوبية و أمثلتها- الجزئية العقول العملية للمؤمنين و إراداتهم و مشياتهم و المراد بالروح الذى ذكره- المصنف (قدس سره) العقل الكلى أو الرحمة الواسعة و المثال الكلى الفلك الأطلس المسمى

بالعرش عند المتكلمين و على البيان الآخر الذى ذكرنا هذا المثال الكلى داخل فى مظاهر الجنة لأنه من عالم الطبيعة و المصنف (قدس سره) و غيره حيث عدوه مثالا للجنة نظروا إلى أن الأطلس كاد أن يلتحق بعالم التجرد المثالى و كذا ما فى الحديث و أيضا لا يناله المشاعر الحسية الطبيعية بخلاف الكرسى و هو فلك الثوابت الذى بمحدبة أرض الجنة إذ لا ينال البصر كواكبه و البصر الظلمانى يظلمها فيصير فى حقه نيرانا و لذا عدت الأفلاك السبعة التى تحت الكرسى من أمثلة النار أعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك أهل الجهل و الظلمة.

قوله (ص 302، س 17): «و هو موضع القدمين»

أى الكرسى لما كان مما يناله الحس و الحس يمكن أن يكون من أبواب الجنة إذا كان تحت أمر العقل و يمكن أن يكون باب النار إن لم يكن كان موضع الاثنينية و موضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدم الجبار التى هى كالقدم- اليسرى و هذه هى التى ورد فى الحديث أنه" إذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديتها و انطفت نائرتها" و بالجملة الفيض إلى هنا كان واحدا حتى الأطلس الذى هو مستوى الرحمن إذ لا كوكب فيه و لهذا شبه بالأطلس الخالى عن النقوش.

قوله (ص 302، س 18): «و فيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم»

أى فى الكرسى أصول" سدرة المنتهى" الذى يضرب فروعها إلى الفوق و كلمة- التى صفة أصول أى ينبت من أصول السدرة شجرة الزقوم" هاوية" فروعها إلى أسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من أصل واحد أو عروق واحدة و هناك أى إلى الكرسى تنتهى أعمال الفجار و المنافقين إذ علمت أن حسهم ينفد إليه لا غير و ليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يمكنهم الارتقاء إلى عالم المفارقات.

قوله (ص 303، س 2): «و هى سبعة»

لأن الحواس الظاهرة خمس و الباطنة و إن كانت خمسا إلا أن المدرك منها اثنان" الحس المشترک" باعتبار وجهه إلى الباطن و" الوهم و أما الخيال و الحافظة" فهما الخزانة و أما" المتخيلة" فهى تتصرف لا تدرک و هذه السبع إن صرفت فيما خلقت لأجله كما هو معنى الشكر فى اصطلاح أهل السلوک إلى الله كان أبواب الجنان مع ثامن هو العقل الذى هو الباب الأعظم و إلا صارت أبواب النيران.

قوله (ص 303، س 4): «و هذا الباب ....»

أى العقل بالفعل فى العقل بالقوة فإن العقل الهيولانى سور مضروب بين الإقليمين: إقليم الظاهر الذى هو النيران من الموهومات و المتخيلات و المحسوسات و إقليم الباطن الذى هو الجنان من المعقولات الأولى و الثوانى و إن شئت قلت: بين البحرين الملح الأجاج، و العذب الفرات.

قوله (ص 303، س 12): «و هى النار»

التأنيث باعتبار الخبر أى العذاب أو ظاهره هو النار التى تصعد لهبها و اسودادها إلى العقول الهيولانية و اسودادها لبطلان قوتها و تهيئها شيئا فشيئا و لذا يتمنى- الكافر يوم القيامة" يا لَيْتَنِى كُنْتُ تُراباً" و هو محال لبطلان التهيؤ للمعارف.

قوله: «يسمى الاعراف أى عالى ذلک السور يسمى بالأعراف لأنه من عرف الفرس.

قوله (ص 305، س 15): «و هو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

إذ لو ثقلت إحداهما كان من أهل إحدى الدارين و لم يكن فى الحائل و فى كتب المصنف اختلاف فى معنى الأعراف ففى بعضها: أنه مقام شامخ و أنه من المعرفة أو

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 765

من عرف الفرس و أهله المقربون لأن معرفة كل بسيماهم مقام شامخ و هم المتوسمون و أصحاب الفراسة الناظرون بنور الله تعالى و فى الحديث" نحن الأعراف" و فى بعضها مثل هذا الكتاب أنه مقام من اعتدلت كفتا ميزانه و معرفة كل بسيماهم ليس فيها كثير شموخ بدليل قوله تعالى:" لَمْ يَدْخُلُوها وَ هُمْ يَطْمَعُونَ[1319]".

أقول: ليس فيه دلالة على ذلک لجواز أن يكون قوله تعالى: لَمْ يَدْخُلُوها.

[1319] (1)- س 2، ى 108

حالا من أصحاب الجنة و السلام عليهم تبشير منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة.

قوله (ص 303، س 17):

«و اعلم ان جهنم تحوى على السماوات و الارض ....» شروع فى كونها بردا و سلاما على الفجرة بعد استيفاء مدة العذاب كما فى التنبيهين الآتيين و أنها أيضا مظهر أسماء الله تعالى و لكونها مظهر اسمه القهار و اسمه المحيط ستحوى على السماوات و الأرض فصارتا محويتين مطويتين كما كانت رتقاء أولا ففتقناه و المراد: أن لأهل جهنم أيضا سماء و أرضا و كواكب بحسبهم ظلمانية، لا كما لأهل الجنة نورانية قوله (ص 303، س 19): «بالحرور على المقرورين»

و يمكن أن يقرأ بالقاف من القر أى البرد كما يقال قرت عيناه ليتم المقابلة مع ما بعده و إن كان للغر، بالغين المجمعة [المغرورين] أيضا دلالة على البرد لأن الانخداع من برد المزاج.

قوله (ص 304، س 1): «و كذلک طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم»

أى بعد استيفاء مدة العذاب و أما قبلها فهى كَالْمُهْلِ" يَغْلِى فِى الْبُطُونِ كَغَلْيِ- الْحَمِيمِ"[۱۳۲۰].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 766

قوله (ص 304، س 17): «فاعلم اكرة الاثير»

أى باعتبار حرارتها و تسخينها، لعالم الكون و الفساد و باعتبار تقويم أجزائها للمركبات و تأثير أشعة الكواكب فى نضجها معلوم و هذه مضافة إلى نار الطبيعة من المنضجات للمواليد الدنيوية و أما منضجات القريبة فالملكات النارية للكفار و الفجار و أعمالهم المجسمة بالصور النارية" إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ ناراً" و ذلک لأنه لولاها لما استتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم أعمال حسنة حتى تجسمت بالصور البهيمية كما قيل:

گر حرير و قزدرى خود رشته‌اى	ور ز خارى خسته‌اى خود، كشته‌اى
گر ز دستت رفت ايثار زكات	ميشود آن جوى شير آب نبات

[1320] (2)- س 44، ى 46

فهؤلاء الأشرار فى الحقيقة أسباب و آلات و عمالون و حمالون للأبرار و الأخيار كالأنعام و غيرها.

قوله (ص 305، س 12): «و فوقه بوجه»

أما فوقيتها فمعلومة و أما تحتيتها فلأن الأشعة و إن كانت فوقا إلا أنها ما لم تنعكس عن الأجسام الكثيفة لم تسخن و لم تنضج.

قوله (ص 305، س 2): «و كذلك من عرف نشأة الآخرة ....»

أى أنها بكلها فوق عالم الطبيعة التى هى النار ثم عرف موضع الجنة أنها فوق نار الآخرة لأن تلك مظهر اللطف و هذه مظهر القهر، ثم نار الآخرة فوق نار الدنيا فعلم أن نار الآخرة و نار الطبيعة كلها تحت أرض الجنة تنضج فواكهها و مأكولاتها و بالجملة الوجود أينما كان إما خير محض و إما خير غالب، لكن هذه الخيرات الإضافية لأهل

الجنة.

[الإشراق الخامس عشر فى أحوال يعرض يوم القيامة على الجملة]

قوله (ص 305، س 17، 18):

«لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول: اللّه اللّه» لأن من كان على وجه- الأرض بعد لم يقم عند الله و القيامة من القيام عند الله و النهوض عن الإخلاد إلى المواد و تبديل الانبطاح الذى هو شر الأوضاع إلى القيام عند الله الذى هو خير الأوضاع بل- العالمان الصوريان هما الأرض و ما دام توجه النفس إلى الصور لم تخرج عن النفسية و عن كونها على الأرض و تصير قائمة عند القيوم إذا صارت عقلا طارحا للكونين غنيا فى- الذات و الفعل جميعا بل صار العقل قائما مجردا عن الماهية و لأنه ما دام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنينية و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس المحض و المحق الصرف و الفناء البحت و لما كان منزلتها منزلة الجنين فما دامت النفس- النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعينات و مشيمة عالم الصورة و بالجملة ما لم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ... لن يصل إلى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت.

و اعلم أنه يستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكر الله كما قال شيخنا- المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية.

میگو با ذوق و دل آگاه "الله، الله، الله، الله"

و عن بعض أهل الذكر أنه جرت عادة كثير من القوم بذكر" لا إله إلا الله" و جرت عادتى بذكر لفظ الجلالة أعنى الله لأن الأنفاس مبيدة فخشيت أن أقبض و أنا فى موحش لا و إنما قال ذلك لأن الذاكر بكلمة التوحيد لا بد أن ينظر فى قوله: لا إله إلى الماهيات الإمكانية بنحو السرابية" إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ" و هى نفى صرف

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 768

و باطل محض و فى الاستثناء إلى حقيقة الوجود الصرف بنحو أنها الشىء بحقيقة الشيئية قوله (ص 306، س 9): «و اذا مات كل واحد»

يعنى ما قلنا: إن من مات فقد قامت عليه قيامته إلى هنا حكم القيامة الصغرى و أما الكبرى فهى موت الكل فما ترى من الوصول إلى الغاية فى كل أعرف فى الكل" ما خَلْقُكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ واحِدَةٍ" و العقل يعرف الكلى لا المشاعر لكن الوصول فى أزمنة غير متناهية يسع الغير المتناهى إذ لكل شىء مدة بحسبه.

قوله (ص 306، س 11): «فلم يبق لانوار الكواكب»

أى لم يبق عند التجلى الأعظم لأنوار شموس العقول، و أقمار النفوس و نجوم- القوى ظهور بل الظهور لنور الأنوار خاصة كما لم يبق الأنوار الكواكب فى عالم- الشهادة ظهور عند طلوع الشمس الحسية فكأنما قامت قيامته عنده.

قوله (ص 306، س 13): «فجمع الشمس و القمر»

قد يسأل أنه يستفاد من هذه الآية: أن القيامة يقع فى ثامن و العشرين من شهرنا لأن الإجماع فيه و يستفاد من قوله تعالى وَ خَسَفَ الْقَمَرُ يقع فى الرابع عشر لأن المقابلة التى يقع الانخساف عندها فيه فأين التوفيق؟

و الجواب من وجهين: أحدهما أنک عرفت غير مرة أن القيامة تقع فى باطن- العالم و أنها فى السلسلة الطولية الصعودية فهى عند اجتماع النفس و العقل أى تحول النفس من النفسية إلى العقلية بل كما قال المصنف (قدس سره) متصل كل مستفيض بمفيضه و اجتماع المفيضين يسرى إلى مظهريهما بأن سرى القمر مظهرا للشمس بحيث يرى إنارته فى الليل المقمر إنارتها و إخلاقه الكتان، إخلاقها و كذا آثاره الأخرى آثارها فهذا معنى اجتماع الشمس و القمر.

و ثانيهما: أن يوم القيامة يوم دهرى و المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و الأزمنة و الزمانيات بالنسبة إلى المبادى العالية فضلا عن مبدإ المبادى كالآن.

قوله، «لانها ابدا فى الزلزال والاندكاك .... أى فى الحركة الجوهرية و التطور و التغيير الاستكمالى مترقيا إلى الله تعالى أما الأرض فكما قال الله تعالى:" يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ، فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ..." فالتراب تتحول فى الغايات إلى منتهى النهايات و أما الجبال فكذلک بالتناشر و صيرورتها" كَثِيباً مَهِيلًا ...، ثم ترابا" و ما يقطع طريقة منهما و لم يصل إلى باب الأبواب و هو مظهر اسم الجلالة و هو الله فتتحول إلى مظاهر أسمائه الأخرى كالأسماء التشبيهية مثل" السميع و البصير" و المدرک الخبير" حتى إن الجمادات صورها المادية تتحول إلى صورها البرزخية و الأخروية- القائمة بذواتها فتصير مظاهر أسمائه كالقائم و الدائم و المصور و المبشر و المنذر و نحوها و كما أن مبدأ المبادى وجود بسيط مبسوط محيط بكل المبادى حتى المبادى المقارنة كذلک من حيث إنه غاية الغايات وجود واحد بالوحدة الجمعية الحقة الحقيقية محيط بكل الغايات أى: كلها شئونه و فنونه فالكل واصلة إلى غاية الغايات سواء توجهت إلى باب الأبواب ثم إلى الله، أو، إلى الأبواب الأخرى ثم إليه بأسمائه ثم مراده (قدس سره) بخشية الله، قهر الله عند تجليه [باسمه] الأعظم.

فاذا كشف الغطاء يرجع كل شىء على اصله ....» أى على غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت أسماءه التنزيهية أو التشبيهية اللطفية أو القهرية بل الأصل فى الوجود هو الإضافة إلى الله" ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله ...[1321]" و إضافته إلى

الماهية وضع على خلاف الأصل لأنها" كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً".

[1321] (1)-« ..... و بعده ومعه و فيه» و نقل اصحاب الحديث هذا الخبر عن امير المؤمنين و هذا الحديث لب لباب- التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه يستفاد توحيد خاصة الخاصة و منه يظهر اصل ظهور الوحدة فى الكثرة و فناء الكثرة فى الوحدة و منه يعلم سر معية الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق ويعلم كيفية كون الخلق صورة الحق و ....

قوله (ص 307، س 6): «فليس لها فى مشهد آخر هذا النحو من الوجود»

فإن السماوات و الأرض" و ما فيهن و ما بينهن" وجودها منوط بوجود الإنسان فإذا فنى فنت و قد قلت فى سالف الزمان فى أبيات:

" بى انتظار محشر حق، بين فناى كل" قوله (ص 307، س 8): «بمشعر اخروى»

أى بحسب كمال المشاعر المشاهدين المكتسب فى النشأة الأولى فإن يشاهد حقائقها الكلية العقلية فمشعره أعلى المشاعر و إن يشاهد حقيقة الحقائق فبمشعر ينظر بنور الله أن يشاهد رقائقها البرزخية و الأخروية فبمشاعر جزئية و لكن ملكوتية مثالية مجردة عن المادة و الوضع و على أى تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لأنها لا تدرک إلا هذه الماديات و ذوات الأوضاع و كلها فانية هناک.

قوله: «فيشاهد الجبال ....» حال الجبال فى القيامة على ما فى الآيتين مختلفة و فى الآية الأخرى ذكر حالها بنحو آخر و هى قوله تعالى:" يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَ الْجِبالُ، وَ كانَتِ الْجِبالُ كَثِيباً مَهِيلًا" و التوفيق أنها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة أو باعتبار مقامات أصحابها ففى مرتبة من مقام تصير كثيبا مهيلا و الكثيب هو المجتمع من الرمل و المهيل أن يكون إذا حرک أسفله تنازل" أعلاها" و فى مرتبة و مقام تصير" كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ" و معلوم أنه أضعف من كثيب و فى مرتبة و مقام تضمحل و

تتلاشى مطلقا كما قال تعالى:" فَقُلْ يَنْسِفُها رَبِّي نَسْفاً".

قوله (ص 307، س 12، 13): «تأكل بعضها بعضا .....»

و تصول الأول كنار أكبر الكبائر بالنسبة إلى الكبيرة كقتل النفس المحترمة و الغيبة و الثانى كما فى معصية تجر إلى معصية كشرب الخمر إذا انجر إلى الزنا.

قوله: «و هذه النار ....» هذا إلى آخره يدل على أن يكون للنار دخول فى- الأفئدة و قد سبق أن لها اطلاعا عليها لا دخولا و التوفيق أن للآية وجوها و تلک النار هى الجسمانية فلها اطلاع على الأفئدة لا دخول لغلق باب الأفئدة عليها و هذه التى يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح و الفؤاد من أهل الاستعداد المقصرين.

قوله: «و نادوا اصحاب الجنة. الى قوله: و حرمه على الكافرين» هذه الأقاويل تقال بينهم هاهنا أيضا عند طلب كل طائفة مقام الأخرى طلبا صادقا أو كاذبا بلسان- الحال و الأحوال تصور هناک بالصور المناسبة لها.

قوله (ص 308، س 9): «والمتخلصون .....»

أى الذين خلصوا من التعلق بعالمى الصور و صعدوا إلى الروح الأكبر و اتصلوا بعالم المعنى، نعم ما قيل:

خلاف طريقت بود كاولياء — تمنا كنند از خدا جز خدا

و قال المولوى:

از خدا غير از خدا را خواستن — ظن افزونيست كلى كاستن

قوله (ص 310، س 2): «لا كتاب الاعمال»

فإنه يؤتى لكل الأشقياء بشمالهم و أما إيتاء كتاب الأحكام المنزل على نبى عصره و من خلفه ففيه تعريض عليه و تفريع لرأسه بأنک أسأت الأدب إساءة عظيمة حيث

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 772

نبذت أحكام الله وراء ظهرک فى الدنيا فخاصية ذلک العمل الشنيع أن يقال لک من خلفک خذ كتاب أحكام الله المتعلق بأفعالک و آدابک و معارفک و كذا أغيارک من وراء ظهرک لتشعل و تحترقها بالنار" الَّتِى تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ".

قوله (ص 310، س 3): «فيجعل فيها الكتب و الصحايف»

فيه إشارة إلى تصحيح ما قاله بعض المتكلمين من أن المراد من وزن الأعمال وزن دفاترها و صحائفها التى فيها وجودها الكتبى هربا من إشكال وزن الأعراض فكل من كان مفردات نقوش أعماله أكثر كان وزن قراطيسها أو ألواحها الأخروى أثقل لكن لا يلائمه قوله: كما يوزن هاهنا .....

فتوجيه كلامه أنه يوزن كتب الأعمال و صحائفها بكتاب الله و صحفه و تقابل بها ليروا أنها موافقة أحكامها أو مخالفة فإن وافقتها فنعم الوفاق و إن خالفتها فبئس- الخلاف و أما، زنة النفوس التى هى حقايق الكتب و

الصحائف بنفوس الأنبياء و الأولياء أعمالهم بأعمالهم و علومهم بعلومهم فهى و إن كانت حق الوزن بميزان الحق إلا أنها ليست جسمانية و كذا وزن العلوم بميزان التعادل أيضا بطريق أولى و الجمع هو المذهب الفحل و الرأى الجزل.

قوله (ص 310، س 7، 8): «الا لا له الا اللّه»

هذا الاستثناء مخصوص بذى الكفتين الذى لإظهار الترجيح و أما الوزن لإظهار" الصحة و اللاصحة" فتقبله التوحيد فيوزن توحيد الموحدين بموازين الأنبياء و الأولياء و التوحيد الخاصى بالخصيصى و الخصيصى بالأخصى نعم بعض مراتبه الشديدة و اللاشديدة لا تقبل الوزن و هم الذين قال المصنف (قدس سره) فيهم فى سفر النفس:" إنهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين و الأعمال و الانحراف فيها و الاعتدال

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‌2، ص: 773

إلى عالم المعارف و المقامات و الأحوال و مطالعة أنوار الجمال و الجلال على الاتصال ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال"[١٣٢٢].

قوله: «كما يدل عليه حديث صاحب السجلات» جمع سجل أى الدفتر فقد ورد: أن شخصا لم يعمل قط خيرا إلا أنه تلفظ يوما بكلمة" لا إله إلا الله" مخلصا فيوزع يوم القيامة فى مقابلة" تسعة و تسعون" سجلا من أعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق و المغرب و يترجح على جميع السجلات.

فظاهر الحديث المقابلة، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة و زاد عليها المعادلة و عدم الإدخال الذى قاله المصنف (قدس سره) لا ينافيه الإدخال المستنبط من الحديث لأن هذا الإدخال باعتبار لفظه و أن الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشيء غيره بوجه و عدم الإدخال كالترجيح باعتبار حقيقته و أن الاسم عين المسمى و أن وجه الشيء و عنوانه بما هو آلة لحاظه" هو هو".

قوله (ص 310، س 12): «لان اعمال خيرهم محبوطة»

كما قال تعالى:" حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ‌، و قال لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ" الحبط و التكفير بظاهرهما من المشكلات كيف و الوجود لا ينقلب إلى العدم و حيثية الوجود كاشفة عن حيثية الوجوب و كل موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الأمر و هى مرتبته و حده من الوجود، كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس

[1322] (1)- و هم لشدة فنائهم فى الحق و ترفعهم عن الخلق ما بقى لهم جهة الخلقية و مقامهم فوق الموازين القائمة

الأمر، لأن انتفاء- الطبيعة بانتفاء جميع أفرادها و رفع الشىء برفع جميع مراتبه و برزاته و الشىء إذا انتفى عن لوح المادة فهو تثبت فى ألواح النفوس المنطبعة و عالم المثال و فى الألواح العالية و الأقلام الشامخة و فى علم الله تعالى و" أن المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى

وعاء الدهر" و أن كل ممكن محفوف بالضرورتين و أن كل قضية مطلقة عامة و عقد فعلى لا يخلو عن الوجوب اللاحق.

فاعلم أن حبط الأعمال إطفاء وجوهها النورانية و إبراز وجوهها الظلمانية إذ علمت أن لكل ممكن جهة نورانية و جهة ظلمانية الأولى: وجهه إلى ربه. و الثانية:

وجهه إلى نفسه. و التكفير عن سيئات المسيئين بعكس ذلک و لا سيما أن السيئة شر و الشر مجعول فى القضاء الإلهى بالعرض بل إذا فحصنا و أبحثنا عما دخل فيها بالذات و عما نسب إليها بالعرض ظهر لنا أنها أعدام منمحية لا يحاذى بها شىء وجودى فى الخارج و لذا قال تعالى:" فَأُوْلئِکَ يُبَدِّلُ اللَّهُ[1323] سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ" أى يمكن وجوهها الظلمانية و إضافتها إلى أنفسها و أنفسهم و يبرز وجوهها النورانية إلى الله فإن كانت وجوديات كالجهل المركب و الزنا و السرقة و شرب الخمر و نحوها فظاهر و إن كانت عدميات كالجهل البسيط و ترک الصلاة و ترک الجهاد و منع الزكاة و نحوها فباعتبار أنها أعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود و كلا القبلين مما يطلق عليه لفظ الشر فالموهوم ينمحى و المعلوم يبقى.

قوله (ص 310، س 17): «فالمستقيم»

أى الخط المستقيم الذى خطه" صلى الله عليه و آله" هو التوحيد الخلص الذى سلكه الأنبياء من الوحدة فى الكثرة و الكثرة فى الوحدة و الوحدة الممنوعة و الكثرة بمعنى البينونة العزلية من الخطوط المعوجة و التنزيه فى عين التشبيه و التشبيه فى عين التنزيه من المستقيم و التنزيه الصرف و كذا التشبيه المحض من المعوجة و من

المستقيم و الخفاء من فرط الظهور و البعد من فرط القرب بحيث الدنو هذه و نحوها فى استقامة الذى أشار إليه.

1323 (1)- سورة 89، آية 28

قوله: «من صقع اللّه تعالى» و يدور فى خلدى أن يكون ساق مخفف ساقى أى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد أنه لا يعرف حقيقته على العالى الأعلى إلا الله و رسوله محمد صلى الله عليه و آله و يدعون إلى السجود أى يدعى كل من الإمام و المأمومين إلى السجود لله الواحد المعبود

الكل عبارة و أنت المعنى[1324]

و هذه المعنى جعله الله قسطى بمنه و جوده و لم أر لغيرى كل ميسر لما خلق له و باقى الآية كما عرفته قوله (ص 312، س 7): «لانه حسر للجميع»

أى ظهر اعلم أن حسر بفتح السين بمعنى ظهر و انكشف و بكسر السين [حسر] بمعنى تلهف كما فى القاموس و إنما جعلوا يوم الحسرة من الأول دون الثانى أى كانوا متلهفين و لو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقة على الغضب و أما ظهور الخلود فللطائفتين.

قوله (ص 312، س 18): «وا ما المادبة فهى لاهل الجنة»

فى القاموس:" و المأدبة بالضم و المأدبة و المأدبة طعام صنع لدعوة أو عروس" فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها أنموزجا من النعيم الذى بعدها و الدرمكة كالدرمک على ما فى القاموس" دقيق الحوارى، و الحوارى بضم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الأبيض و هو لباب الدقيق" أقول: المراد بالدرمكة هنا

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 776

الخبز الحوارى و هو الذى نخل مرة بعد مرة و منه الحوارى بفتح الحاء و كسر الراء الذى جمعه الحواريون أى الخلص من أصحاب المسيح عليه السلام أو من التحوير أى- التبييض فقوله:" بيضاء نقية" صفة موضحة.

قوله: «فى عنصر الماء ....» أى الماء الذى جزء غالب لبدن الحيوان البحرى و الأولى أن يقال: فيه إشارة إلى وفور الحياة و فيه سبک حياة من حياة من حياة لأن الكبد بيت الدم و هو مركب الحياة و الحياة حيوان بحرى عنصره الغالب ماء و هو صورة الحياة و المسكن له بحر هو منبع الحياة فهنا سبک حياة من حياة من حياة كما فى المقابل سبک مماة من مماة من مماة.

[1324] (1)-« يا من هو للقلوب مغناطيس»

قوله (ص 313، س 6): «و الارض محمولة على قرن الثور»

تأويل كون الأرض محمولة على الثور وجهان.

أحدهما: الطبيعة المسكنة إياها فى المركز بمشابهة البرد و اليبس فيهما.

و ثانيهما: جهنم التى على صورة الجاموس و كونها محمولة عليها أن الأرض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتها ستبرز أو أن الأرض و أهلها و هى الدنيا بما هى جزئيات داثرة زائلة عمارتها كما سيجىء على الأعمال السيئة و الملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة على الحوت أن قوامها و قوام أهلها على وجود القائم من آل الحقيقة المحمدية البيضاء خاتمة العقول الكلية لأنه عليه السلام- الله تعالى هو البرج الثانى عشر من بروج فلك الولاية و سماء الهداية التى هى مجالى شمس الحقيقة و البرج الثانى عشر من فلك عالم الشهادة لشمس الحس هو برج الحوت و العوالم متطابقة و أيضا الحوت حيوان بحرى و هو سلام الله عليه سابح بحار الحقيقة حى بحياة الله تعالى ثم إن الهاتين المأدبة و المندبة صورتا دلالة الدليل الأول على

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 777

الخير و المغوى الأول على الشر فى دار الدنيا كمن يرشد مسترشدا إلى كامل مكمل و كجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف العقل.

[الإشراق السادس عشر فى كيفية خلود[1325] أهل النار الذين هم أهلها فيها]

قوله (ص 313، س 15، 16): «مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها»

و ذلك لأنه مع دلالة الكتاب و السنة على الخلود ضرورى الدين و ضرورى- الدين مثل ضرورة العقل فى الغناء عن الدليل لكن دعوى الاتفاق ينافيه ما قيل: إن الخلود يجىء بمعنى الزمان الطويل كقولهم وقف مخلد و حبس مؤبد و لكنه لندرة هذا- القول لم يعبأ به و لأن قولهم هذا من الأقوال المجازية.

قوله (ص 314، س 4): «الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر»

[1325] (1)- و اعلم ان ادعاء كون الخلود فى النار وتعذيب اهل النار عليالدوام من الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انه سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعد الحق الناس بالعذاب فهو فى القيامة بالخيار

لعله يؤمى إلى أن الدوام فى النار نوعى فنوع الجهنمى محفوظ بتعاقب الأشخاص إلا أنه لا يمكن تخطئته (قدس سره) بذلک لأنه تفوه بالدوام فى جانب الشر و الألم أيضا و لا يجوز تحريف كلماته و أقول: ليس خلود العذاب مثل خلود الكون فى جهنم من ضروريات الدين و لا الكتاب و لا السنة ناصين فى دوام الإيلام من الله تعالى، إلا أن الخلود مطلقا أدخل فى الانزجار و أدعى إلى تكميل النفس و تعديل النظام فيجب القول به و قولهم:" إن القسر لا يكون دائميا و لا أكثريا" يمكن الجواب عنه بأن شقاوة الكفر صارت جوهرية و الملكات الرذيلة جوهرية و العادات السوء طبيعة ثانية و ليس هنا نور إيمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى الفجار من المؤمنين فلا جرم لا يزول و الفطرة الإنسانية التى تميز الخبيث من الطيب باقية غير راضية بهذه القرناء فصارت مثل مركب القوى إذ ليس إحداهما طبيعية و الأخرى عرضية بل كلتاهما طبيعيتان و بعض كلمات

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 778

المصنف (قدس سره) متشابهة و لكن كلامه فى رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه إلى المحكم و هى آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيى- الدين القول بانقطاع العذاب" و أما أنا فالذى لاح لى بما أنا مشتغل به من الرياضات- العلمية و العملية أن دار الجحيم ليست بدار النعيم و إنما هى موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بالانقطاع و الخلود فيها متبدلة و ليست هناک موضع راحة و اطمينان لأن منزلتها من ذلک العالم منزلة عالم الكون و الفساد[١٣٢٦] من هذا العالم" انتهى كلامه (قدس سره).

قوله (ص 314، س 10):

و قال سبحانه: «و لو شئنا لا تينا[١٣٢٧] كل نفس ....» قد تقرر فى محله أن صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم و لا إمكانه بل الشرطية تتألف من واجبين و من ممتنعين و غيرهما فالمعنى: أنا لما كنا عين العلم و القدرة و المشية و الاختيار فلو شئنا هدينا- الكل، و لكن لم يقتض حكمتنا ذلک و حق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى:" أَ لَمْ تَرَ إِلى‏ رَبِّکَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساكِناً"[١٣٢٨] هذا إذا أريد الهداية التكليفية و أما إذا أريد لهداية التكوينية فالأمر بالعكس قوله: «لاهمال ساير الطبقات .... و قال بعض العرفاء: من تمامية العالم وجود العالم الناقص أيضا إذ لا موجود إلا و هو إما خير محض و إما خير غالب.

[1326] (1)- الحكمة العرشية ط ت 1312 ه ق ص 56 و اعلم ان كلماته متناقضة و هو(ره) رجع عن عقيدته بما قاله فى العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو ينافى ما ذكره المحشى الحكيم(قده)

[1327] (2)- س 32، ى 13

[1328] (3)- س 25، ى 47

قوله (ص 315، س 3):

«و اللّه متجل بجميع الاسماء فى جميع المقامات و المراتب» بل المجالى ذاتية فى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 779

الأسماء كما هو حكم كل مرآت فإنها متحدة مع المرئى إذ المرآت لا تمكن من البروز تحت المرئى و هى محتجبة به و إذا كانت المرائى المتأصلة كالماء و البلور و نحوهما كذلك فما حدسك بالمرائى الاعتبارية التى شأنها الكمون و الخفاء كالماهيات السرابية التى ما شمت رائحة الوجود و الظهور و قد قلنا فى موضع آخر: إن السالكين فى البدايات يرون الأشياء مظاهر الأسماء و الصفات و فى الأوساط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الأسماء و الصفات و فى النهايات يفنون فى نور الذات و لا يرون الأسماء و الصفات كما قال على عليه السلام[١٣٢٩].

قوله (ص 315، س 9): «لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه»

قالوا: مثل أهل الدنيا يلتذون بما هم عليه و هم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها و لو انقذوا عما هم عليه إلى روح المعارف و ريحان العلوم لتأذوا و هم فرحون بالأمور الداثرة المغيات بالغايات الوهمية.

أقول: هذا بحسب جبلة البدن و فطرتهم الثانية الطبيعة و أما بحسب فطرتهم- الأولى و هى لم تبطل فهذه الأباطيل لا تلائمهم و إذا كشف الغطاء تألموا غاية التألم.[١٣٣٠] قوله (ص 315، س 15): «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة .....»

هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج- الكفار منها اللهم إلا أن يوجه بأن مراد هذا البعض من الجنة ملائمة النار و من جهنم عدم ملائمتها.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 780

قوله (ص 316، س 4): «ان لا يعذب احدا عذابا»

[1329] (1)- الحقيقة صحو المعلوم ومحو الموهوم، و الحقيقة: هتك الستر وكشف السر .... و هى نور يشرق من صبح الزال ... و قال ايضا كمال التوحيد نفى الصفات عنه ....

[1330] (2)- و العلائم للطبع مناف للغداب و التالم و سياتى منا تحقيق هذه العويصة« ج»

و لعله يشير إليه ما فى دعاء كميل عن أمير المؤمنين على عليه السلام فباليقين أقطع لو لا ما حكمت به من تعذيب جاحديک و قضيت به من إخلاد معانديک لجعلت النار كلها بردا و سلاما و ما كانت لأحد فيها مقرا و لا مقاما لكنک تقدست أسماؤک أقسمت أن تملأها من الكافرين من الجنة و الناس أجمعين و أن تخلد فيها المعاندين فذكر عليه السلام نفى العموم أولا و اكتفى بالملء و التخليد ثانيا.

قوله (ص 316، س 5): «الا لاجل ايصالهم ....»

بل ذلک لازم أعمالهم كما فى الحديث" إنما هى أعمالكم ترد إليكم".

قوله (ص 317، س 3):

«قال تعالى: وَ قَضى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ[١٣٣١]» و فى الأسماء الجوشنية" يا من لا يعبد إلا هو" لكن الآية تدل على مطلوبه إن كان لا تعبدوا نفيا ساقط النون بالناصب لا نهيا ساقط النون بالجازم.

قوله (ص 317، س 8): «فهو كالدواب»

فهو صاحب الحجاب العظيم لا العذاب الأليم بخلاف الثانى كما سيقول فيكون عذابه أليما.

قوله (ص 318، س 12): «و مما استدل به على ذلک ....»

وجهه: أن أصحاب الشيء يطلق على من يأنس به و يلائمه كأصحاب القرآن و أصحاب العلم و العرفان و أصحاب النبى و نحو ذلک.

إن قلت: أكثر آيات التعذيب وقعت بلفظ الشرط كقوله تعالى:" مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً[١٣٣٢]

يُجْزَ بِهِ"، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" أو المتضمن لمعنى الشرط مثل الموصول فى الذين كفروا و نحوه و صدق الشرطية لا يستلزم صدق المقدم و لا يصادمه وجوبه أو امتناعه و مجعولية الشر و السوء لكونهما عدميين ممتنعة و كذا جاعلية الممكن؟.

[1331] (1)- س 17، ى 24

[1332] (2)- س 4، ى 122

قلت: هذا المعنى و أمثاله تدقيقات فلسفية و القرآن منزل بلسان القوم و لا يفهمون منها ما ذكرتم على أن مجعولية الشر لا يمكن للوجود لأنه دون المجعولية و أما لجهات العدمية فلا مانع و كذا جاعلية الممكن غير سائغة للوجود و أما لسنخه فسائغة لأن علة الوجود وجود و علة العدم عدم و علة الماهية ماهية[١٣٣٣] و المكلف له ذات نورانية هى الوجود و ذات ظلمانية هى الماهية.

قوله: و سبقت الرحمة الغضب لا ينافى العذاب" لأنها الرحمة الرحمانية التى وسعت المؤمن و الكافر و المتقى و الفاجر و هذه التى اغتر بها إبليس حيث قال تعالى:" وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ[١٣٣٤]" و إنه داخل فى عموم كل شيء و أنت تعلم أنها لا تنفع بحاله.

قوله (ص 319، س 8): «لاتنفعه الطاعات»

و فى الدعاء:" اللهم إن الطاعة تسرک و إن المعصية لا تضرک فهبنى ما يسرک و اغفر لى ما لا يضرک يا أرحم الراحمين" و فى دعاء أبى حمزة الثمالى (رض) عن سيد- الساجدين" عليه السلام" ما مضمونه ما فى مناجات شيخ عبد الله الأنصارى بالفارسية" الهى چون من معصيت مى‌كردم دوست تو محمد (صلى الله عليه و آله) غمگين ميشد و دشمن تو ابليس شاد، فردا اگر عقوبت كنى نيز دوست تو غمگين گردد و دشمن

تو شاد، الهى دو شادى را بدشمن مده و دو اندوه را بر دل دوست منه ...".

فهذا اقتباس من ذلک الدعاء المبارک.

قوله (ص 319، س 12):

«» لان كون الشيء عذابا من وجه لا ينافى كونه رحمة من وجه آخر» فإن السمندر و الحوت كل واحد منهما يرى الآخر فى العذاب بحسب وقوع هذا فى الماء البارد و وقوع ذاک فى النار الحارة و نشأة العلم أيضا من مراتب نفس الأمر و هذا قياس.

[الشاهد الثالث فى الإشارة إلى العوالم الثلاثة دار الدنيا و دار الحساب و الجزاء و دار القرار بقول مستأنف]

[الإشراق الأول فى حصر العوالم على كثرتها فى ثلاث نشآت]

1333 (1)- هذا الكلام من الشيخ و نقل عنه المصنف و المحشى

1334 (2)- س 7، ى 155

قوله (ص 321، س 9): «و حده من فوق فلک البروج ....»

هذا مقتضى اسم الله السريع فإنه سريع فى تفنن التجلى كل آن هو فى شأن ففى كل آن طلوع نور فهو نهار تجل.

[الإشراق الثانى فى الإشارة إلى مجيئنا إلى هذه الدار و تعيين حدها و حد ما فوقها]

لأن هذه الدار عالم الحس و نفوذ الحس إلى فلک البروج باعتبار كواكبه و قد مر أن الكواكب و الطبقات السبع من الأفلاک فى النار و النار معناها هاهنا و صورتها هناک و أما فلک الأفلاک فلا يناله الحس فهو مظهر جنة المأوى و أما سدرة المنتهى فهى البرزخية الكبرى و مقام الواحدية التى فيها كثرة الصفات كم شئت و مظهرها فلک الثوابت الذى فيه كثرة الكواكب فإنها أكثر من عدد الرمال و قطرات البحار.

قوله (ص 321، س 18):

اللام للعهد الذكرى أى: جنة الله المذكورة هى دار المحسنين بالإحسان المصطلح المفسر فى الحديث بأن" تعبد الله كأنک تراه" المذكور فى الآية الشريفة" ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا" و التقوى الثانى فى الآية التقوى الأخص المعتبر عند أهل السلوک.

الذى حضيضه فوق فلک الثوابت ..." و أوجه أعلى مراتب عالم المثال إنما هو من جنة الله أى إنما بدؤه من جنة الأفعال الإبداعية و هى عالم العقل الكلى بل بدؤه من جنة الصفات لأن الأعيان الثابتات كامنة فى عالم الأسماء و الصفات فإنها لازمة لها لازمة لها لزوما غير متأخر فى الوجود كلزومها للمسمى

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 783

و الموصوف إذا الكل موجودة بوجود واحد بسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات قوله (ص 321، س 14): «و الجنة»

اللام للعهد الذكرى اى: جنة الله المذكورة هى دار المحسنين بالاحسان المصطلح المفسر فى الحديث بان «تعبد الله كانک تراه[١٣٣٥]» المذكور فى الاية الشريفة «ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ... ... وَ أَحْسَنُوا» و التقوى الثانى فى الاية التقوى الاخص المعتبر عند اهل السلوک[١٣٣٦].

[1335] (1)- اول مرتبة الاحسان ان تعبد الله كانك تراه و نحن قد اشبعنا الكلامفى هذا المقام فى شرحنا على الفصوص و مقدمة القيصرى ط م 1385 ه ق ص 98

[1336] (2)- هذه الآية« س 5، آية 94» كانت لسان مقام الاحسان و كذا بعض الايات المذكورة فى شرحنا على هذه المقدمة

قوله (ص 321 س 18):

«و الفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة و الفعل و المجمل و المفصل» يعنى فى المجىء جئنا من الفعل إلى القوة و من الإجمال إلى التفصيل و فى الآيات خرجنا من- الفعل إلى القوة و من التفصيل إلى الإجمال و المراد بالإجمال الوحدة و البساطة- الوجوديتان كما فى جمع الجمع أو فى الجمع أو فى الفرق الذى بالنسبة إلى عالم الطبيعة جمع و بالتفصيل الكثرة التى هى من لوازم عالم فرق الفرق و أما التفصيل بمعنى التميز و الانكشاف فهو فى ذلک العالم أشد و أتم أما فى النزول فلأنه نشأة العلم السابق و بناء العلم على التميز و أما فى الصعود فلأنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما أنه يسمى بيوم الجمع.

قوله (ص 322، س 1):

«قان مجيئنا الى هذا العالم للتمحيص و التطهير» تعليل لكون الصعود[1337] و الإياب

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 784

خروجا عن القوة إلى الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجريدنا عنها و تخليصنا و من مقالات الشيخ أبى سعيد أبى الخير (قدس سره):

دنيا بمثال كعبتين نرد است / برداشتنش براى انداختن است

لكن هذا التجريد غير التجرد الأول لأن المبتلى بالاختلاط و عالم الفرق و الفراق أعرف بقدر مرتبة الجمع و روح الوصال.

فرقت از قهرش اگر آبستن است / بهر قدر وصل أو دانستن است[1338]

[1337] (3)- و قد يعبر عنه بمعراج التحليل و التركيب

[1338] (1)- و المتكلم بهذه الابيات هوا لعارف الرومى« دفتر الاول من المثنوى فى بيان مكالمة الشيطان مع رب نوعه معاوية بن ابى سفيان بخال المومنين عند بعض العامة العمياء»

ميدهد جان را فراقش گوشمال / تا بداند قدر ايام وصال

قوله (ص 322، س 3): «و مختلف فى النهاية ....»

أى نهاية السلسلة الطولية النزولية لأن أفراد الإنسان كانت فى عالم الجمع موجودة بوجود واحد جمعى و هاهنا موجودة بوجودات متشتتة، أو مختلف بعد مفارقة الأبدان الدنيوية و ظهور برازخ الأعمال و متفق فى بداية التعلق لبقاء بقية الفطرة الأولى إذ" كل مولود يولد على الفطرة".

قوله (ص 322، س 5): «او ظل النفس ....»

كلمة أو للتقسيم و هذا اقتباس من قوله تعالى:" انْطَلِقُوا إِلى ظِلٍّ ذِی ثَلاثِ شُعَبٍ" لا ظَلِيلٍ وَ لا يُغْنِی مِنَ اللَّهَبِ.[1339] قوله (ص 322، س 6): «مادامت السماوات و الارض ....»

أى سماوات الآخرة و أرضها و إشكال التوقيت مدفوع كإشكال المشية كما

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 785

يأتى بعد سطر و نوضحه و المتكلمون أجابوا على أصولهم حتى أنه تعرض له التفتازانى فى المطول.

قوله (ص 322، س 8): «»- «و احتاجوا الى العمل[1340] بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء فى الآية أى: احتاجوا فى الاستيناس بالصور الموافقة الملائمة إلى أن يأتى حين مشية الله تعالى و عمل- الفعال لما يريد ذاته فإن مشيتهم كانت موجبة عذابهم فإن مشيتهم الحرص و ملكته فى قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم أكل مال اليتيم ظلما فى قوة مشيتهم أكل النار أحقابا و قس عليهما و الملائمة تستدعى تبدل مشيتهم بمشية الله تعالى المتعلقة بالخير بل بذاته و صفاته لا يحب إلا نفسه و لا يلتفت إلى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعال لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المفنى للغير و صفته و فعله فقوله:" فعلم". الفاء فيه للعطف لا للتفريع لأنه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما أن الأول استدلال من باب الغايات فالمراد بالفطرة الأصلية التى هى فوق الإرادة التى هى العقل كما أن المراد من الشهوة ميل الحس الحيوانى و هو الجوهرة اللاهوتية التى هى فوق- الجوهر الجبروتى و هى التى توجد منها سهم فى كل إنسان قل أو كثر استشعر به أم

[1339] (2)- س 77، ى 30

[1340] (1)- لان القيامة عبارة عن الفناء الحقيقى بحيث لا يبقى للممكن رسم و لا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسمائه المفنية للحقايق يفنى كل شىء فى ذاته

لا و المزیة فی الاستشعار و تسمی فی عرف العرفاء سر الحقیقة و یفسر بما لا یفشی من حقیقة الحق فی کل شیء و هو الأول" کما قال علی علیه السلام:" ما رأیت شیئا إلا و رأیت الله قبله" فکما أنه فی الأول" کان الله و لم یکن معه شیء" و لا اسم و لا رسم و لا سماء و لا أرض و لا غیر ذلک کذلک فی الآخر لا یبقی إلا وجهه و وجهه مشیته.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 786

قوله (ص 322، س 11): «حتی یستفیدوا»

هذا کقوله تعالی:" حَتَّی یَأْتِیَکَ الْیَقِینُ[1341][1342]" أی أنهم مقیدون تحت قید الطبیعة أو قید العقل إلی أن یأتی حین الاطمینان بالله و الخروج من الأجداث إلیه و بوجه آخر الترقی من الأدنی إلی الأعلی مثل" مات الناس حتی الأنبیاء" أی یستفاد من الأنبیاء علیهم- السلام العقل العملی السیاسی الموصل إلی درجات الجنان و المبعد عن النیران حتی إنه یستفاد منهم الاستیناس بالله تعالی و الطمأنینة بذکره و استنبط منه وجه الاستثناء فی ناحیة أهل السعادة أیضا فی قوله تعالی" وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا[1343][1344]" الآیة.

قوله (ص 322، س 14):

«فیتوجهون من مقابرهم الی الحضرة الربوبیّة ....» لیس المراد أن الکل یصیرون إلی عالم المعنی و یتخلصون من عالم الصورة کما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فإن من لم یصل إلی عالم العقل هاهنا کیف یحشر إلیه هناک" مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَةِ أَعْمی[1345][1346]" بل المراد أن مصیر الکل إلی الحضرة الربوبیة و هذه الحضرة واسعة سعة غیر متناهیة و وحدتها وحدة حقة لا عددیة فغایات کل کل محاطة لغایة و منتهی الطلبات إذ للحق تعالی أسماء تنزیهیة و تشبیهیة فمرجع أهل الصورة أسماؤه التشبیهیة و مرجع أهل المعنی أسماؤه التنزیهیة بل ذاته المحیطة إذ الإنسان الکامل تحت اسم الله الجامع فنقول:[1347] إن فی الظاهر حشر أهل الصورة إلی الصور اللطفیة أو القهریة و أما فی الحقیقة فحشرهم إلی أسمائه اللطفیة و أسمائه القهریة و اسمه المصور و أسماؤه کلها حسنی و صفاته

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 787

[1341] (1)- س 15، ی 99

[1342] (1)- س 15، ی 99

[1343] (2)- س 11، ی 111

[1344] (2)- س 11، ی 111

[1345] (3)- س 71، ی 74

[1346] (3)- س 71، ی 74

[1347] (4)- الحکیم المحشی و المصنف العلامة یقرر ان طریقة العرفاء فی المعاد و نحن قد حققنا هذه المسالة فی شرحنا علی الفصوص

جميعها عليا و هو لكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما أراده.

[الإشراق الثالث فى ملاقاة الملائكة فى موافاة الملائكة]

قوله (ص 322، س 16، 17):

أى الداخلة و هم رقائق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة أو الصور المهولة الموحشة و أما الملائكة التى تأتى فى الإشراق- التالى لهذا الإشراق فهى الخارجة و الداخلة كما سنبين فالمراد من الداخلة هاهنا- الملكات الممضية للأفعال بسهولة القاهرة على ذويها و المسددة لأهل الرحمة إلى- الصواب بل القوى جميعا باعتبار وجوهها إلى الله من الداخلة.

قوله (ص 323، س 6): «حتى اتصلت»

فأماتتها عن الصور البرزخية و أحيتها بالصور الأخروية و قد مر الفرق.

[الإشراق الرابع فى أن الملائكة تسوقون العباد إلى منازل الرحمة أو العذاب]

التى بكل واحد منها» أى الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله بالزبانية كما فى قوله تعالى:" سَنَدْعُ الزَّبانِيَةَ[1348]" من زبن أى دفع و ساق.

معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم الحس لمطلق الخلق أن ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين و الملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مع وجودها فى الإنسان بنحو أتم إذ ليس للنبات سواها و قس الحيوانية.

قوله (ص 324، س 3): «و عددها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة و البروج الاثنى عشر المدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير و العالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى أيضا تسعة

عشر القوى السبع النباتية و الحواس العشر و القوة الشهوية و القوة الغضبية.

[1348] (1)- س 96، ى 18

قوله (ص 324، س 5، 6): «الا ان كتاب الحسنات .....»

هم النفوس المنطبعة الفلكية أو عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة على صور المدارک و غيرها لأن هذه لوازم حركاتها و حركاتها معلومة لها و العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم و المراد العلم بنحو الجزئية لأن الصور التى هى مبادى- الأعمال إنما هى بنحو التصور الجزئى فالفلک بنفوسها المدركة من الصنف الثانى و بطبائعها الخامسة من الصنف الأول و لعلک تقول ما ذكره من التسمية ينافى ما فى دعاء كميل و كل سيئة أمرت بإثباتها الكرام الكاتبين فأقول مراده أن كتاب سيئات أصحاب الشمال لا يسمون بكذا و الداعى من أصحاب اليمين.

قوله (ص 324، س 8): «ملائكة عليون»

هم العقول الفعالة الفياضة للصور الكلية على العقول بالفعل و هم الخزائن التى قال تعالى فيها" وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ[1349] إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ" و العقل الفعال هى الحافظة و الخازنة لمدركات النفس الناطقة فهاتان الطائفتان ملائكة خارجية.

[الإشراق الخامس فى مآل كل واحدة من هذه الفرق الثلاثة فريق فى الجنة و فريق فى السعير و فريق فى جوار الله و حضرته]

قوله (ص 325، س 1، 2):

«و هو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الا لات الحسيّة» هاهنا شبهة تطرأ على كثير من الأذهان و هى: أن المحسوس و إن عدم من مرتبة من مراتب نفس الأمر إلا أنه لم ينعدم من مطلق نفس الأمر لأن ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع أفرادها و أقل ما فى الباب لوح خيال ذلک المتوفى بل يخلقه متى شاء لأن للنفس فى

مقام خياله قدرة على التصوير و الآلات الحسية و إن فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسية و قوة خيالية و قوة متخيلة و قوة وهمية أينما ذهبت و تدور هى معها حيثما دارت و حلها من وجوه:

[1349] (1)- س 12، ى 43، 46

أحدها: أن ذلک الإنسان الحسى الطبيعى يألف و يعشق المحسوسات الطبيعية و يجعل المحسوسات بالذات و المتخيلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعية فلا يتسلى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده فى الدنيا و لا يتسلى بصورتهما- الخيالية عنهما.

و ثانيها: أنه موقن بفوات مألوفاته و عقد قلبه على الفوات و ذلک العلم و الإيقان لا يفارقه و يوجب حزنه و غصته.

و ثالثها: و هو أحكم و أتقن أن ذلک الإنسان المعذب لا يتمكن من تخيل مألوفاته على صور معهودة له فى الدنيا فإن أكل مال اليتيم ظلما فى الدنيا يصير أكل النار فى الآخرة و هذا هو فى حسه و خياله هناک كما فى جانب مظاهر اللطف فإن إيثار الزكاة هاهنا جلوس على شاطئ نهر الغسل هناک و هذا من خاصية تبدل النشآت كتبدل سنى القحط" بسبع[1350]" بقرات عجاف" و مقابلها بمقابلها و لو لا ذلک لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى و اللذائذ الجزئية الأخرى هاهنا أكثر و أتم و أشد و أفلح و أنجح هناک و كل من لم يتصور هذه يكون أشقى هناک و أغبن حاشا و كلا و هل تسوغون ذلک ما هكذا الظن بكم بل تصور الحلاوى و أكلها ظلما هاهنا يوجب أكل الزقوم و الضريع و تصورهما و إحساسهما هناک بل من شدة فضائع الأهوال و عظائم العذاب و النكال لا مجال له من التصوير على ما عهد فى الدنيا و لا من تصورها على

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 790

نحو ذلک إلا على سبيل الحسرة من فراقها و فقدانها.

[الإشراق السادس فى أن الحوادث الأخروية كيف يوجد بلا مادة]

قوله (ص 327، س 16): «ثم الارواح الحيوانية و الانوار الحسية»

المراد بالروح هو الروح البخارى و بالأنوار الحسية يمكن أن يكون عبارة أخرى للأرواح تشبيها لها بها فى الصفاء و اللطافة كما شبهوا دم القلب بالزيت و هذا- الروح بالسراج إلا أنه لا يساعده ما فى سفر النفس فى مثل هذا الموضع إذا أراد بالأنوار الأضواء الشمسية و القمرية و السرجية و جعلها إحدى هيوليات هذا العالم- الطبيعى و أنها ألطف و أسرع قبولا للألوان و الأشكال كما يشعر به ما بعد هذه- العبارة هاهنا أيضا و لكن كونها محلا للألوان و الأشكال بناء على أن المحل هاهنا أعم من الصدورى و الحلولى و القبول أعم من الانفعال و الموصوفية و قوابل عالم- الآخرة ليست إلا صدورية و قبولها ليست إلا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففى الأنوار و الأضواء الحسية إن بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فى- الثبوت

[1350] (1)- س يوسف، ى 28

للألوان و التمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالأمر فيه واضح و إلا فهى واسطة فى الظهور لها فهى محل صدورى لظهورها لا غير إذ معلوم أن قوابل الألوان موضوعاتها و فواعلها أمزجة موضوعاتها.

قوله) ص 328، س 11)» «والا فتلک الصور اشدّ جلاء ....» أما أنها أجلى و أظهر فلأنها علم و العلم وجود نورى إذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هى أيضا نور أسفهبد و أيضا هى أدلاء على الصور الخارجية و لو لا الماء مثلا فى خيالک لما طلبت الماء الطبيعى لأن- المجهول المطلق لا يطلب و لو لا بناء بيت فى خيالک لما بنيت البيت الخارجى أو لما أمرت ببقائه و قس عليهما و أما أنها أقوى فلأنها قائمة بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 791

و الموضوعات و أنها أبقى و لا يتطرق إليها الفساد إذ ليست مركبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركب ينحل و ليس لها أضداد حتى تنعدم بطرو الضد على محل الضد- الآخر و هى عالم مثالک الأصغر و عند الشيخ الإشراقى من موجودات عالم المثال الأكبر و أيضا قوة وجودها لكونها مبادى الحركات و علل الأفعال.

از خيالى صلحشان و جنگشان و أيضا قد مر أن ضعفها ما دام كونها مرائى لحاظ الخارجيات و هى أنفسها أيضا خارجيات و كونها ذهنيات إنما هو عند المقايسة كما قرر فى مقره و بالجملة ضعفها بالنسبة إلى الصور الخارجية و توقع النفس منها آثار تلک و الغفلة عن كون تلک الآثار عوارض ذلک الوجود و أنها ليست عوارض كلا الوجودين أو مطلق الماهية و أيضا ضعفها بالنسبة إلى فوقها فإن وجودها مقهورة فى وجود النفس المنشئة إياها و وجود النفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى و معشوقها الأولى الذاتى و لا يتمكن النور- الضعيف فى مشهد النور القوى.

قوله (ص 328، س 15، 16):

«يقدر ان يتصور فى علقه ذواتا عقليّة مجردة» هى مثل نورية إفلاطونية" و هذا بناء على ما هو التحقيق عنده" قدس سره" أن إدراک الكليات العقلية مشاهدة أرباب الأنواع عن بعد فى عالم الإبداع[١٣٥١].

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 792

[1351] (1)- هذا اكله فى اواليل الادراک ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى عن هذا المقام و يحيط على العقل و كان العقل كالسموات مطوى بيمينه لان يده يد الله و هذا من خواص وجود الجمعى لذا قيل« يدالّ مع الجماعة»

[الإشراق السابع فى كيفية تجسم الأعمال و تصور النيات يوم الآخرة]

قوله (ص 330، س 8):

«والغضب صفة نفسانيّة موجودة فى عالم باطنه» بل فى باطن باطنه و هو العقل الفعال قاهرية الوجود و فى باطن باطن باطنه قهارية الوجوب و مع ذلک الشموخ يتنزل إلى أن يصير غليان الدم و ضربان الشرايين.

[الإشراق الثامن فى تعيين محل الآلام و اللذات فى الدنيا و الآخرة لينكشف لذوى البصيرة أن المحشور فى القيامة قوله (ص 330، س 15): أى شيء من الإنسان]

«لينكشف لذوى البصيرة ان المحشور ....» الغرض من هذا الإشراق على ما أشار إليه دفع ما فى بعض الأوهام العامية الهيولوية لأن الإنسان بهذه الأعضاء عبد الله أو عصاه فلا بد من المكافاة منها فحقق المصنف (قدس سره) أن محل اللذة و الألم لا بد له من الشعور لأن المشاعر هو الملتذ و المتألم كيف و اللذة إدراک الملائم و الألم إدراک المنافر و المدرک للجزئى هو النفس الحيوانية.

قوله (ص 330، س 18):

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرء عليها» لأنها وجودات و فعليات لها سواء الملائم للنفس أو الغير الملائم.

لعلک تتحاشى عن هذا لأن القوى دراكة فإذا أدركت الغير الملائم أوجعها فكيف تستعذبها فاعلم أنه أشار إلى دفع هذا بقوله:" بما تراه فى ملكها ..." أى الآلام ترد على النفس بما تراه فى قواها و جوارحها خلاف ما تحب و ترضى و تأنس و تهوى و ينتقل هذه منها إلى النفس بالعلم الحضورى فالمراد أن القوى الحالة و الجوارح التى هى محالها تستعذب الكل إذا أخذت بشرط لا مفصولة عن النفس و المراد بالنفس- الحيوانية الأنسية أى المتصلة بالنفس الآدمية يظهر ذلک بكون الغير الملائم فى

المشاعر وقتا ما و النفس يقظان غير ملتفتة إليها لاستغراقها فى شأن مهم و ليست ما فى المشعر معذبا لها و إلى هذا أشار فى أواخر هذا الإشراق ب:" أن المريض إذا نام و هو حى و الحس عنده موجود و الجرح ..." فالمدرک هو النفس الحيوانية لا غير فاجهد و استفرغ وسعک أن تتبع النفس الحيوانية الناطقة التى هى أمر ربانى و سر سبحانى و أينما تحققت بالفعل لا شأن لها إلا السعادة و أن يكون الشهوة و الغضب كالخنزير و

الكلب المعلمين حتى تتخلص من العذاب و الشقاء" إِنَّ اللَّهَ اشْتَرى مِنَ- الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ".

قوله (ص 331، س 18): «و اما النفس الناطقة»

أى العقل النظرى.

قوله (ص 331، س 18): «فان بقى فى البرزخ»

أى فرض عكس الأول.

[الإشراق التاسع فى حشر باقى الحيوانات]

قوله (ص 331، س 19):

«فحشر الاجساد الى الاجساد و حشر النفوس الى النفوس» فإن الأجساد فى الحركة الاستكمالية جوهرية أو عرضية إلى أن تتحول إلى الصور البرزخية و النفوس حتى النفوس الحيوانية فى الحركة جوهرية أو عرضية استكماليتين حتى تتحول إلى- النفسية الأتم أو العقلية الأكمل أو العقول العرضية المسماة بأرباب الأنواع و بالجملة يحشر الصور إلى الصور و المعانى إلى المعانى إلا أن بعض النفوس التى لها تخيل و وهم و حفظ و بالجملة تجرد برزخى لها شعور بهوياتها هناك أيضا بلا ثواب و عقاب تشريعيين كما أن لها شعورا و علما بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناط التكليف.

[الإشراق العاشر فى أن للإنسان تنوعا فى باطنه هاهنا كما فى ظاهره يوم الآخرة]

لأن باطنه الذى هاهنا تصير ظاهرا هناك

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 794

١٣٥٢

[1352] صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى) ؛ ج 2 ؛ ص 794

" فَكَشَفْنا عَنْكَ[1353] غِطاءَكَ" و الإنسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالأشكال المختلفة.

قوله (ص 333، س 12):

«اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجليا للقلوب ....» فهذا هو التضاهى الخيالى هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربى و قد نقلها عنه فى أواخر معاد سفر النفس و قد غير بعض عباراته مثل أن قوله: و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة. بدله هناک" و فى الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا" و نحن نوضح لک عباراته فقوله:

" و فى الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتا" المراد بالباطن هنا روحه الذى قد يكون عقلا بالفعل و قد يكون عقلا كليا و قد يكون عقلا جزئيا و ظاهره هناک جميع صوره الأخروية المثالية التى هى كأظلة لروحه و مقصوده: أن باطن الإنسان هناک على عكس باطنه هاهنا فى الثبات و التبدل و قوله:" فإنه عين ظاهر صورته ..." أى إنما كان ظاهر صورته فى الدنيا ثابتا لأنه بقى عكس من ذلک الثبات و البقاء على- الصورة الدنيوية لأنه ظاهر فى بطونه كما فى قصيدة الشيخ الرئيس فى النفس الناطقة.

محجوبة عن كل مقلة عارف و هى التى سفرت و لم تتبرقع

و فى بعض النسخ بدل عين" غير" و النسختان الأوليان أولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى: و يكون باطنه فى الآخرة أى: روحه غير ظاهرة فى- الآخرة، أى غير صور برازخ أعماله و ملكاته. و قوله:" فيتنوع ظاهره" أى:

صورته الدنيوية بتجدد الأمثال كما قال تعالى:" بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" و قوله:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 795

" كما كان يتنوع باطنه فى الدنيا، و كذا فى الآخرة" و إنما لم يذكره لأن ظاهره فى الآخرة عين هذا الباطن الدنيوى كما قرره.

[1353] (1)- س 9، ى 112، و اعلم ان ما نقله المصفن عن الشيخ الاكبر مذكورة فى مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها فى الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه فى شرحنا على هذا الكتاب

ثم إن عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهى الخيالى إنما هو لأجل أن عالم الخيال فى تفنن الصور الخيالية آية و مثال لتفنن التجلى الإلهى.

قوله (ص 334، س 13):

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت ...» يعنى أن التفنن فى التجلى لا يثلم به الوحدة الشخصية التى لحضرة المتجلى فإنها أطوار لتشخص واحد لا أنها مشخصات لشىء حتى يتعدد أشخاصا كما أن الإنسان الواحد الشخصى إذا صار مرة خجلا و أخرى وجلا و تارة راضيا و أخرى غضبانا أو صحيحا أو مريضا و هكذا لا يصير أشخاصا بل ظاهرا بأطوار مع بقاء هذيته و تشخصه.

[الإشراق الحادى عشر فى أن أى الأجسام يحشر فى الآخرة مع الأرواح و أيها لا يحشر]

قوله (ص 335، س 17): «و اما البرزخ العلوية»

هذا مشى على وتيرة الإشراقيين فإنهم يطلقون البرزخ على الجسم فيقولون:

البرازخ العلوية. و يريدون الأفلاک و: البرازخ السفلية. و يريدون العناصر كما لا يخفى على الناظر فى كتاب حكمة الإشراق.

قوله (ص 336، س 2): «بل هى عين الخيال»

أى فى أنها مطبوعة على الطاعة لنفوسها كالخيال المجبول على إطاعة النفس بلا إعياء و كلال و يتبع النفس فى الآخرة قال تعالى:" فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً"[1354] و الطوع بالنسبة إلى السماوات بخلاف هذه الأجسام العنصرية و طبائعها فإنها

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج‏2، ص: 796

غير مجبولة على إطاعة النفوس و بها يتحقق الإعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فأجسام الفلكية من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء:

[1354] (1)- س 41، ى 10

" نسبة المتغير إلى الثابت دهر و نسبة الثابت إلى الثابت سرمد" و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف أن جسم الفلک كالجسم الخيالى غير طبيعى و لا مادى و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان أداة التشبيه و لفظ يوجد فى كلامه.

قوله: «و هذه الزرقة» فلا ينافى لطافتها بأن يقال اللطيف فى الغاية ينبغى أن لا يرى لكن النورية لا ينافيها.

[المشهد الخامس فى النبوات و الولايات]

[الشاهد الأول فى أوصاف النبى ص و خصائصه]

[الإشراق الأول فى درجة النبوة بالقياس إلى سائر درجات الإنسان]

قوله (ص 338، س 18): «فيشاهد الارواح المجردة»

يعنى أرباب الأنواع بناء على رأيه من أن إدراک الكليات العقلية بمشاهدة العاقلة أرباب الأنواع فى عالم الإبداع عن بعد و التفصيل أن يقال فى هذا المقام يشاهد المجردات و هى قسمان أحدهما مجردات هى عنوانات مطابقة للحقائق و عكوس محاكية لأرباب الأنواع فى أوائل الأمر و هى الكليات المجردة و الآخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هى الجزئيات المجردة أى ممنوعة الصدق على الكثرة و إن كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول و الفناء.

قوله (ص 339، س 4): «عظيم الفسحة»

فإن كل كلى عقلى لا نهاية لأفراده و من مدركات أرباب هذا العالم- الوجود المنبسط على الكليات و الجزئيات و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لأنه عين الحياة الغير المتناهية و العلم و القدرة و الإرادة و التكلم و غيرها الغير المتناهية.

فإنه عالم الكليات و المحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلها تحت الحكمة الطبيعة بأقسامها الثمانية

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 797

المرتبة و كلها تخت الرياضيات المنضدة التى أعلاها علم الهيئة و الكل تحت العلم الإلهى الذى هى سيد جميع العلوم و أفضلها الإلهى بالمعنى الأخص.

قوله: «ثم يترقى منه ....» أى يترقى من السير إلى الله إلى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود إلى حقائق الحياة و العلم و النور و الإرادة و القدرة تعلقا و تخلقا و تحققا.

قوله (ص 39، 3، س 11):

مجرى السفينة و هو عالم المعانى الجزئية ...." فإنه بين المعانى الكلية و بين المحسوسات كما أن ركوب السفينة بين المشى على الماء و المشى على الأرض.

لان مدرک الوهم ليس سوى مدرک الخيال او العقل ....» هذا ممنوع لأن مدرک الوهم العداوة الجزئية" مثلا" و هى غير مدرک الخيال لأن مدركه الصور أى ما يدرک بإحدى الحواس الخمس و العداوة الجزئية ليست كذلک، لأنها من المعانى و غير مدرک العقل لأنه يدرک الكلى كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسفر النفس[١٣٥٥] من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب[١٣٥٦] فى التفسير[١٣٥٧] و نحوهما و نحن أيضا فى تعاليقنا على هذه علقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع إليها و قال (قدس سره) هناک فى بيان أن مدرک الوهم ليس سوى مدرک الخيال و العقل:

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 798

" إن الوهم يدرک العداوة مثلا و هى معنى كلى عقلى مضاف إلى صورة جزئية خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس إلا المعقول المضاف و الوهم ليس إلا العقل المقيد.

فكتبنا هناک لو كان كذلک[١٣٥٨] لكانت العداوة نوعا منحصرا فى الفرد بل لا فرد لها سوى الإضافة و ليست كذلک بالضرورة لأنها نوع منتشر الأفراد أفرادها الكيفيات- المخصوصة، القائمة بالنفوس الإنسانية و كذا المحبة نوع منتشر الأفراد أفرادها- الميول الجزئية و الرغبات الخاصة القائمة بالنفوس بالنسبة إلى محبوباتها: معدنية كانت أو نباتية أو حيوانية أو إنسانية أو غيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئية بين- العداوة الجزئية و المحبة الجزئية و نسبة المماثلة بين عداوة و عداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبة الجزئية و ممدوحيتها و بين العداوة الجزئية و مذموميتها فإن هذه و أمثالها معان جزئية موهومة أفراد للنسبة الكلية المعقولة و قس عليها جميع المعانى الأخرى التى لها جزئيات معنوية لا صورية و ليس بأن المحبة لم تكن إلا المفهوم الكلى و يضيفها الوهم إلى الأب و الأم و الولد و غيرهم بل المحبات الجزئية و الأشواق الشخصية

1355 (1)- الاسفار الاربعة مباحث النفس ط 78 ه ق ص 214، 215

1356 (2)- مفاتيح الغيب ط قديم گ ص 78

1357 (3)- ذكر هذا التحقيق ايضا فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من الاسفار و المبدء و المعاد و قد حققنا كلامه قده. و اجبنا عن المناقشة التى اورد عليه الحكيم- المحشى. اعلى الله مقام

1358 (1)- و قد اورد الحكيم المحشى على هذا الموضوع من الاسفار مفصلا و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات فى حواشينا على هذا الموضع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران 1287 ه ق ص 214 الى 216

المدركة للوهم مبادى الأعمال و الحركات و لولاها لما استتم حركة فليس مدرک الوهم المحبة الكلية و لا شكل المحبوب و مقداره و لا مجرد إضافتها إليه و إن كانت الإضافات الجزئية أيضا مدركها الوهم بل مدركه أفراد المحبة نعم ليس لمدركات الوهم الغالط و لا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلک مثل ما يخاف من الميت أو من الموت.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 799

قوله: «ولكن الهدى المنسوب الى اللّه» لأن الهدى من الله و إلى الله و الله هو" الاسم الأعظم" و اسم الذات الأقدس إنما يكون بإدراک المحيطات و دلالة الذات على الذات و العوالم الأخرى تقود إلى مظاهر اللطف و القهر.

قوله (ص 340، س 5):

«فمنهما الارضيّة ...» جميع المبادى المقارنة و هى القوى الفعلية الجوهرية و العرضية و القوى الفعلية الفلكية من طبائع الأفلاک و نفوسها و المبادى البرزخية و المبادى- المفارقة ملائكة إذا لوحظت جهاتها النورانية مضافة إلى الذين هم رقائق الحقائق من الصوريات و أما الملائكة الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى:" وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلًا وَ لَلَبَسْنا عَلَيْهِمْ ما يَلْبِسُونَ"[1359] فالأرضية منهم هى النفوس الحكيمة الطبيعية و السماواتية منهم هى الحكيمة الرياضية و المقربون هم الإلهيون.

قوله (ص 340، س 7): «و ما عدا ذلک» أى ما عدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فإنه متجدد بتجددهما و الكل لا وجود له سوى وجود الأجزاء و كل جزء ينسحب عليه الفناء و أما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقى.

[الإشراق الثانى فى أصول المعجزات و خوارق العادات]

قوله (ص 341، س 6): «و كمال القوة الحساسة»

الأولى كما فى كتابه المبدإ و المعاد و غيره أن يجعل إحدى الخصائص كمال- العقل العملى أو القوة المحركة الشوقية و بالجملة القدرة و الأخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التعقل لا أن يجعل الجميع مبادى الإدراكات و سيعدل إلى ما قلنا فى- الإشراق الثالث و العذر تساوى قوة الحس و قوة التحريک كما صرح به بل هما واحد

[1359] (1)- س 6، ى 9

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 800

ذو طورين و لذا لم يكن الحساس و المتحرک بالإرادة فى تعريف الحيوان فصلين فى مرتبة واحدة له.

[الإشراق الثالث فى شرح هذه الخصائص]

قوله (ص 342، س 5): «يسمع به الكلام المعنوى»

هو الكليات العقلية التى هى كلمات الله و خطاباته مع القلوب

إن الكلام لفى الفؤاد و إنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا.

قوله (ص 342، س 15): «فى مقام هو رفليا»

أى: سماوات" عالم المثال" و المراد بغيره" جابلقا و جابرصا" و هما من مدن عالم المثال[1360].

أى مشاهدة صورة الملک و سماع كلماته التى هى كلمات الله تعالى و آدابه و أحكامه لا يشاركه فيهما الولى و أما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الأصوات منه فكثيرا ما يتفق لأولياء الله فيشاهدون برازخ- النفوس و يسمعون أصوات هواتف و غير ذلک لا رقائق الملائكة أو كلماتهم بعنوان أنها كلمات الله و أحكام الله ناسخة كانت أو غير ناسخة.

قوله (ص 343، س 4): «و هذا ايضا ممكن ....»

و كيف لا و من كان للأيتام كالأب الرءوف و للشيوخ العجزة كالابن الشفيق و للأرامل كالزوج الرحيم و هم الذين أنفسهم فى النفوس و أرواحهم فى الأرواح و هم قلب العالم الكبير و يد الله و عين الله و أذن الله و مشية الله أو قدرة الله فلا غرو فى صدور أمثال ذلک منهم بحول الله و قوته.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 801

1360 (2)- و اعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اسماء مدن الغيبية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فى الاعتقاديات و المعتمد فى العقايد مدارك البرهانيات و نصوص الكتاب وا لمتواترة من الروايات

قوله: «يتأثر عن الاوهام ....» أى أوهام ذوى الأمزجة أنفسها فالوهم العامى كالخوف عن الميت بميت و الوهم شديد التأثير بالتعويد لمن تتبع الوهم فى أحكامه بخلاف من يخالفه فيها كمن يبيت فى المقابر وحده فإنه يرفع شدة التأثير الفطرى.

قوله (ص 344، س 4):

«جوهر النبوة كانه مجمع الانوار العقليّة و النفسية و الحسية ...» استعمال لفظ كان إما باعتبار أنه يتراءى من المجمع الواحد بالاجتماع و الحال أن للنبى وحدة حقة ظلية.

كيف مد الظل نقش انبياست　　　　كو دليل نور خورشيد خداست

و إما باعتبار أن الأنبياء و الأولياء، عقول صاعدة من سلسلة العائدات و الأنوار- القاهرة العقلية من سلسلة البدايات فباعتبار التفاوت بينهما كان تنزلات الوجود و معارجه دورية لا استقامية و انعطافية و إما باعتبار أن الكلام فى مطلق النبوة و إلا ففى نبينا" صلى الله عليه و آله" الذى هو فى أعلى مراتب النبوة و أشمخ مقامات الرسالة و خاتم أولى العزم و صاحب مقام" لى مع الله" و ذو التمكن و الاستقامة فيه هو حاق الواقع و متن نفس الأمر.

قوله: «قد يكون فلكا مرفوعا» لعصمته قال: نبينا" صلى الله عليه و آله":

" شيطانى أسلم على يدى"[١٣٦١].

قوله: «و بطبعه .....» أى بطبعه المجبول لا الطبع المجبور و قد مضى الفرق بينهما.

1361- (1)

بدست او چو شيطان شد مسلمان　　　　بزير پاى او شد سايه پنهان

[الإشراق الرابع فی الفرق بین النبوة و الکهانة و غیرهما]

«علی وجه التابعیّة» قوله (ص 344، س 16):

أی بحسب الباطن کتابعیة العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعیة العقل الفعال لعقل الکل أو الکلام من باب تغلیب العلم بالحقایق لیشمل الأحکام- الفرعیة و الآداب و ذلک لأن الأصول لا یقبل التقیید کمسائل إثبات النبوة و ما یتوقف علیه من معرفة الصانع و علمه و قدرته علی عدم إظهار المعجزة علی ید الکاذب و غیر ذلک بل فی مقام الولایة المطلقة محمد و علی (سلام الله علیهما) نورهما واحد.[1362] قوله (ص 145، س 6): «فیتوهم لردائة نفسه ....»

فهذه النفس من عالم الأمر کقوة طبیعیة من عالم الخلق تفعل بالخاصیة کالمغناطیس و خاصیة الوجود فی عالم الأمر أقوی و توهم السقوط لا یلزم أن یکون بخطوره بل ضیق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلا فی نظره یوجب السقوط.

قوله (ص 345، س 11): «و تعلیم الاسماء الحسنی .....»

أی تعلیم الله تعالی إیاه فعلیة الأسماء و تخلقه و تحققه بها أو تعلیمه الملائکة- الأسماء الحسنی لأن آدم ملقب بمعلم الملک کما قال تعالی:" یا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِم[1363]".[1364] قوله (ص 345، س 18): «و اما اولوالالباب ....»

و لذلک یرجحون المعجزات القولیة علی المعجزات الفعلیة و یقولون إن- المعجزات الفعلیة یوجد عندنا نظائرها کما تشاهد عن أهل الباطن و لذا کان القرآن الکریم أعلی المعجزات لاشتماله علی المطالب العالیة من الإلهیات.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 803

[الإشراق الخامس فی کیفیة الإنذارات]

قوله (ص 346، س 4، 5):

[1362] (1)- و الاحادیث الدالة علی اتحاد نورهما(علیهما السلام) کقول(ص): انا و علی من نور واحد. کثیرة منقولة عن الفریقین العامة و الخاصة

[1363] (2)- س 2، ی 31

[1364] (2)- س 2، ی 31

«على الواح النفوس السماويّة، او صحايف المثل الغيبيّة ...» إشارة إلى طريقتى المشائية و الإشراقية من أن صور الكائنات قبل نزولها فى المواد العنصرية إما فى النفوس المنطبعة الفلكية بنحو الجزئية أو فى عالم المثال المقدارى.

قوله: «على سبيل الجزاف .....»

الأصح أن يقال: ليست صادرة على سبيل- الطبع العديم الشعور و لا على سبيل الجزاف.

قوله: «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة أيضا دالة على عالم بالجزئيات و هذا كما أن إدراك الحقائق الكلية و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلانى عندهم و الاطلاع عليها لأجل الاتصال للنفوس بها.

قوله: «فيكون لها ضوابط كليّة فان النفوس الفلكية عالمة بحركاتها و لوازم حركاتها» فإن النفوس الفلكية عالمة بحركاتها و لوازم حركاتها". أى آثار حركاتها فى هذا العالم لأن العلم بالعلة و الملزوم مستلزم للعلم بالمعلول و اللازم فلها ضوابط كلية تدركها بعقولها أنه كلما كان كذا كان مثل أنه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم إذا تخيلت الوصول إلى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها أن تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا.

قوله: «قلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى .... أى لهذه الصور المادية فى عالم الكون و الفساد نظاما ينجر تحت النظام التمادى و نظام صورها الإدراكية إلى أن تلك الصور ترد على نفوسها الخيالية بالتعاقب على طبق أوضاعها المتعاقبة و لهذا تسمى بكتاب المحو و الإثبات بل نفوسها العقلية تدرك الكليات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسية.

قوله: «فاذا علمت هذا فصحة المنامات و الانذارات» استيفاء الأقسام على

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 804

وجه الترديد بين النفى و الإثبات ليكون أضبط فى الذهن أن يقال إن الصور التى تدركها النفس فى النوم أو فى اليقظة أو فيما بينهما إما يكون لأجل الاتصال بذلك العالم أو لا و الاتصال كما سيشير المصنف" قدس سره" إليه إما لقوة النفس أو لضعف العائق أو لهما جميعا و ضعف العائق أى الحواس إما بالفطرة أو بالاكتساب أو بالمرض فإن لم يكن بالاتصال فهو أضغاث الأحلام أو ما يجرى مجراها و إن كان بالاتصال به و هو فى النوم فإما تثبت كلية أو جزئية فإن تثبت كلية فالمتخيلة التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك

الكليات بصور جزئية تنطبع فى الخيال و منه فى الحس المشترک فتشاهد فإن لم يكن اختلاف إلا بالكلية و الجزئية كانت الرؤيا غنيا عن التعبير و إلا كانت محتاجة إليه كما سيأتى و إن تثبت جزئية و لم يتصرف المتخيلة فيها و شاهدها البنطاسيا على وجهها صدقت هذه الرؤيا بالمثل من غير حاجة إلى التعبير و إن تصرفت المتخيلة فإما تصرفت تصرفات ركيكة بدعاباتها بحيث لا يمكن أن يعاد إلى أصله فهو أضغاث الأحلام أيضا و إما ليس كذلک بل صورتها بصورة لازمه أو ضده أو شبيهه أو مناسبه فإن- النفس إذا نالت العلم حاكته المتخيلة بصورة اللبن أو أدركت العدو حاكته المتخيلة بالحية أو الذئب أو رأت أن حصل لها ابن فيولد لها بنت و نحو ذلک فهذا هو الرؤيا- المحتاجة إلى التعبير و هو تحليل بالعكس أى الرجوع من الصور المنتقل إليها إلى أصلها المنتقل منه و إن كان بالاتصال به و هو فى اليقظة فإن لم يتصرف فيها المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيا صريحا أو إلهاما صحيحا غير محتاجين إلى- التأويل كرؤيا لا يفتقر إلى التعبير فالتأويل فى اليقظة بمنزلة التعبير فى الرؤيا و إن تصرفت المتخيلة تصرفات مناسبة يمكن أن يعاد إلى أصلها افتقرت إلى التأويل و إن أمعنت المتخيلة فى الانتقال و المحاكاة بحيث لا يمكن الرجوع إلى الأصل فلا تأويل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 805

لها بل تشبه المنامات التى هى أضغاث الأحلام و قد ذكروا لأضغاث الأحلام أسبابا ثلاثة- الأول أن ما يدركه الإنسان من الجزئيات المحسوسة فهى مخزونة فى الخيال فعند- النوم تنتقل من الخيال إلى الحس المشترک فيشاهدها بعينها أو بما يناسبها و الثانى أن المتخيلة إذا ركبت صورة انتقلت إلى الخيال ثم إلى الحس المشترک و الثالث أنه إذا تغير مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت أفعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها بالأشياء الصفر و النيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكتها بالأشياء السود و الدخان و من غلب على مزاجه البرد حاكتها بالثلوج و الشتاء و من غلب على مزاجه- الرطوبة حاكتها بالمياه و الأمطار و من هنا شرط التنقية قبل الرياضة فى آخر شرح حكمة الإشراق.

قوله (ص 347، س 13): «و الثانى كما فى المصروعين ....»

فيه لف و نشر غير مرتب لأن الثانى كان قسمين الضعف الطبيعى و المرض.

[الإشراق السادس فى الفرق بين الإيحاء و الإلهام و التعليم]

من هنا إلى قوله تارة ظاهر فى الآداب و الأحكام من الأنبياء الموحى إليهم فى النوم قوله (ص 348، س 10):

فيظهر ظاهر فى الإخبار بالمغيبات الجزئية المستقبلة ففى الكلام إشارة إلى التعميم و إن كان أكثر عبارات هذا الإشراق ظاهرة فى انكشاف الحقائق و الأسرار الحكمية الإلهية و الأولى تأخير قوله و تمام ارتفاع الحجاب ...... عن قوله و تارة ينقشع أى عند اليقظة، كما لا يخفى قوله (ص 348، س 14، 15):

فتارة يكتسب الصواب يحصل و نحوه.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 806

قوله (ص 149، س 1): «و الثانى» أى ما تهجم تسمى حدسا و إلهاما، قد يفرق بينهما بأن الحدس توجه إلى المطلوب و ظفر بالحد الأوسط دفعة لا كما فى الفكر إذ فيه حركة و فحص للذهن حتى يظفر بالأوسط و الإلهام ورود المبادى المرتبة أولا و التأدية إلى المطلوب ثانيا.

قوله: الى ما لا يطع معه على السبب المفيد ....» أى على رقيقته و حقيقته كلتيهما و أما الحقيقة فيطلع عليها الكل و لكن بالتفاوت فى الوضوح و النورية.

قوله: «و مشاهدة الملك المفيد للصور العلميّة[1365]» أى مشاهدة حقيقة الملك التى لها سعة و إحاطة بالعقول النظرية و العملية كما قال نبينا صلى الله عليه و آله فى حق جبرئيل عليه السلام رأيته و قد طبق الخافقين و قال الله تعالى:" عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى" فى كسوة صورة صبيحة أصبح أهل زمان النبى (ص) نازلة من الباطن على حسه فإنها رقيقة تلك الحقيقة و مشاهدة العلوم الحقيقية و الحقائق العقلية فى أكسية الكلمات الفصيحة المليحة المسموع له النازلة من الباطن فإنها رقائق الحقائق العلمية فلمشعريه النوريين كليهما حظ عظيم بل قد يحصل لمشاعره النورية الأخرى حظوظ عظيمة بمدركاتها- النورية الصورية الصرفة إلا أن المشعرين هما العمدة فى التبليغ كما فى آية الإسراء" إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ".

قوله (ص 349، س 10، 11): «كما قال سبحانه»

إنما كان الإلهام من وراء حجاب، إذ لا شدة وضوح فيه بالنسبة إلى الوحى و لا صراحة ظهور بمشاهدة الرقائق المذكورة و الثالث و هو إرسال الرسل أعم من تعليم- المعلمين كما قال المصنف (قدس سره) لأن المعلمين أشعة الرسل كما ورد" سلمان منا

[1365] (1)- لان الصور العلمية و النظرية يرتسم فى النفس منعالم العقول و الصور رقايق العقل

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 807

أهل البيت[1366]".

[الإشراق السابع فى كيفية اتصال النبى ص بعالم الوحى الإلهى و القضاء الربانى و قراءة اللوح المحفوظ و لوح المحو و الإثبات الذى فيه نسخ الأحكام]

قوله (ص 350، س 9): «فاذ اتم وجود العالم بصورته ....»

لعلک تقول هذا الكلام تدل على تقدم صورة العالم على مادة الإنسان و الحال أنه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة و الصور بالنسبة إلى الصورة الأخيرة الإنسانية مادة و إذا أخذت لا بشرط جنس كما مر بل لا صورة للعالم إلا بالإنسان فنقول: ليس المراد بالتمامية فى السلسلة العرضية بل فى- السلسلة الطولية الصعودية كما مر أنه فى الأول كان العالم جمادا ثم كان نباتا ثم مملوا من الحيوانات ثم خلق الإنسان و لفظ صورته إشارة إلى تمامية عالم الخلق و أن نقصانه من عدم تعلق عالم الأمر و عالم المعنى به فالكلمة التى من الله و إلى الله صورها مقدمة على معناها فى الصعود و استدعت باستعدادها الكلى آدم النوعى و قوله:" فأراد" ليس المراد به الإرادة الحادثة بالزمان و إن كان لنوع الإنسان أو لأعاظم أفراده، و لا الفاء للتعقيب الزمانى بل هذه الفقرة بيان للفقرة الأولى و هذه الإرادة كإرادة أنواع الأخرى عند المشائين الصور المرتسمة فى ذات الأول كما أنها كلماته و عند الإشراقيين العقول العرضية و المثل النورية و معلوم أن العقول فعالة فيما دونها مقتضية للأظلال فيها بتة و عند العرفاء أسماء الله الحسنى فى المرتبة الواحدية و واجب الوجود بالذات واجب- الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بإزاء الإنسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله" فأسماء الله من حيث ملزوميتها للأعيان الثابتة فى الأزل اقتضتها فيما لا يزال و قوله:" و ثانيا عنه ... ذلک لأن أس الآخرة و أساسها على وجود النفس الإنسانية كما قيل الدنيا و الآخرة حالتاک و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره):

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 808

طاعت روحانيان از بهر تست	خلد و دوزخ عكس لطف و قهر تست

[1366] (1)- لرفع الحجب السوائية بين المسلمان و اهل العصمة و هو رض، صار من اهل العصمة

لأن الإنسان إذا اكتسبت العلوم و المعارف الإيمانية و الأخلاق الحميدة صار أنوارا و جنانا و هى مظاهر اللطف و إذا اكتسب الإدراكات الجزئية الظلمانية و السرابات- المجازية و الأخلاق الرذيلة صار نيرانا و جحيما و هى مظاهر القهر و قد مر أن معطى الوجود لأى شىء كان هو واجب الوجود و لكن لقدرته الفعلية درجات و لفاعليته مراتب حتى إن فاعلية القوى المفارقة و المقارنة جميعا أولا فاعلية الله تعالى و ثانيا فاعليتها فى الدنيا و الآخرة.

قوله (ص 351، س 14):

«فيتطرق فيها المحو و الاثبات» فإن النفس الفلكية بما هى نفس مرتبة فيها تمحو و مرتبة أخرى تثبت ففيها التغير على سبيل الاتصال و تجدد الأمثال و هكذا فى صورها العلمية.

قوله (ص 351، س 17، 18):

«اقلام رتبتها دون مرتبة القلم الاعلى ....» ليس المراد بهذه الأقلام العقول- العرضية التى فى الطبقة المتكافئة و لا النفوس الكلية لأن المجرد أثره مجرد فآثارها إنما هى الكليات العقلية و هذه الصور التى كتبتها هذه الأقلام جزئية قدرية فالمراد بها النفوس الجزئية الفلكية لكن لها اعتباران تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الاعتبار هى ألواح المحو و الإثبات كما قلنا و اعتبار تعلقها بما فوقها و هى بهذا الاعتبار أقلام و أيضا هذه النفوس متحركة جوهرا و فى هذه الحركة الفاعل و القابل واحد لأن الحركة الجوهرية ذاتية و الذاتى لا يعلل و القبول بمعنى الموصوفية يجتمع مع الفاعلية كما فى مبحث الحركة من الأسفار: إن تعلق الحركة بالفاعل و القابل فى الحركة فى الأعراض

يوجب اختلافهما و فى الجواهر لا يوجب اختلافهما كما فى لوازم الذوات و لوازم- الماهيات.

قوله (ص 352، س 1، 2): «لا يرتفع ابدا»

إذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التى له من مراتب نفس الأمر كذلك لا يرتفع عن مطلق نفس الأمر لأن ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الأفراد و أيضا علم الله لا يرد و لا يبدل.

[الإشراق الثامن فى تحقيق ما ورد فى الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد و سائر ما يجرى هذا المجرى من التغيرات التى عليها بناء الشرائع]

قوله (ص 352، س 14): «ان للّه عبادا ملكوتيين»

هم النفوس الفلكية إذ لا إرادة لها سوى إرادة الحق فلا تحريک و لا إرادة لها إلا بإرادة الله تعالى و لا حول و لا قوة لها إلا به إذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها مقهورة مطموسة ممحوقة عنده و كلية الكبرى و هى" كل من يكون كذلک" يكون فعله فعل الحق تشير إلى مورد آخر و هو عباد الله الصالحين فإن من إرادته و كراهته الفعليتين أوامره و نواهيه التكليفية فحيث إنهم لا شأن لهم إلا الامتثال و إنهم مؤتمرون بأوامره و منزجرون عن مناهيه لم يكن لهم إرادة إلا إرادة الله و لا كراهة إلا عما كره الله عنه إذ لم يبق لهم هوى مخالفة و تمرد إلا الطاعة فإرادتهم مستهلكة فى إرادته إذ رفضوا الهوى و امتثلوا أوامره و هى إرادته فترددهم و بداهم و نحو ذلک تنسب إلى الله تعالى.

فمنها ما هو فى القرآن المجيد:" فَلَمَّا آسَفُونا انْتَقَمْنا مِنْهُمْ"[1367] و منها ما فى القدسى:

" ما ترددت فى شىء [أنا فاعله] كترددى فى قبض نسمة المؤمن" و منها:" يا موسى مرضت فلم تعدنى" و قد كان أحد الفقراء مريضا و لم يعده موسى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 810

قوله (ص 353، س 16): «نقيض ذلک الخاطر»

هاهنا إشكال و هو: أن هذه الترددات كيف يجوز على النفس الفلكية، إنما يجوز على- على الحيارى الغير العالمين بعواقب الأمور كيف و تردد متردد واحد من بنى آدم لا يحصى فضلا عن تردد كلهم فى عصر واحد أو فى أعصار فلا بد أن يكون جميعها فى- النفس الفلكية أولا، و لا يرتضى به من له أدنى ارتياض بالفلسفة.

و الجواب أنه: قد تقرر أن صور الكائنات جميعا منقوشة فى نفوس الأفلاک كيف و هى عالمة بأوضاع أجسامها و هذه الكائنات و أحوالها لوازم تلک الأوضاع و العلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زيد فى مسافرته مثلا ليس فى نفس الفلک لنفسها بل فى صورة زيد فيها أولا ثم فى زيد الكائن هاهنا فتردد زيد" هاهنا" مطابق لتردده هناک لا لتردد نفس الفلک فهذا التردد فى نفس الفلک بالواسطة بمعنى أنها محل لصورة زيد التى هى محل التردد بلا واسطة مثل أن يعلم" عمرو" برؤيا صادقة أو بإلهام أو بأوضاع أخرى أن زيدا يحصل له التردد فى التشمير للسفر و الصورة الخارجية توافق الصورة العلمية فلم يأخذ التردد نفس عمرو نعم يصدق أن صورة التردد فى نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردده و بالجملة صورة زيد مع جميع

[1367] (1)- س 42، ى 55 فلما اسفونا انتقمنا منهم فاغرقنا هم اجمعين

صفاته و أحواله من تردده و جزمه و عزمه كلها فى النفس الفلكية و هذا كما يقال طاعة زيد أو عصيانه فى العلم الأزلى و معلوم أن الصفة مع موصوفها فى العلم.

قوله (ص 354، س 3، 4): «و الملک الموکل بالمحو ملک کریم»

كما أن الملک الموکل على القبض و النزع کریم مجید كعزرائیل و جنوده.

أى انحصرت فى الوجود القضائى و لم يتحقق الوجود- القدرى لا القدر العلمى و لا القدر العينى.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 811

قوله: «و علمت بمكانة هذه الاقام» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره):" رتبتها دون القلم الأعلى".

قوله: «ففيه اثبات المحو ....» لعلک تقول: المحو دثور الصورة و تصرمها و هو عدم، فكيف يثبت؟. قلت: الثبت باعتبار اسم العدم و راسم العدم السابق و اللاحق هو الوجودان المكتنفان بوجود حالى فى الصور المتعاقبة و هناک كلها محفوظة لأنه عالم الجمع و أما إثبات الإثبات هناک مع أنه مصون عن المحو و الدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلک الوجود الواسع و طمسها و وجدانه إياها بنحو بسيط مبسوط.

قوله: «كنسبة خزانة معقولاتنا العقل الفعال، لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابطى بنا بحسب اتصالنا.

[الإشراق التاسع فى أن النبى جالس فى الحد المشترک بين عالم المعقولات و عالم المحسوسات]

قوله (ص 355، س 4): «ان للقلب الانسانى ....»

فيه تحقيق و تبيين لأن يعلم أن هذا الحد المشترک ليس كالحدود المشتركة- المباينة بالنوع بل فى الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط و الخط فى السطح و السطح فى الجسم و الآن فى الزمان بل هو القلب المعنوى و هى اللطيفة المجردة المدركة للكليات و الجزئيات فالحد المشترک مجلسه أو موضع قدمه و مد ذراعه و سعة باعه طويل سيما فى خاتم الرسل و عقل الكل.

قوله: «و منشأ الملائكة العلميّة و العملية ....» يمكن أن يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و إن أريد به النفس الكلية كما هو المتداول على ألسنتهم فالمنشئية لهما لأن لها حقيقة العلم و هى التعقل للمعقولات و الذوات المجردات.

قوله: «فهو تارة مع الحق ....» أى إنه جامع لكونه ذا وجهين بالفعل نعم من كان

متخلقا بأخلاق الحق تعالى بل متحققا به و وجوده ذكر الله لم يشغله شأن عن شأن و الكلام فى مطلق النبوة و أما الحقيقة المحمدية" صلى الله عليه و آله" فأحد ألقابه عقل الكل[١٣٦٨].

قوله (ص 356، س 3): «و هكذا حال سفراء اللّه ....»

أى ولاته و هداته الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناک.

قوله (ص 356، س 5): «و الذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى:" تِلْکَ الرُّسُلُ[١٣٦٩] فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ" و الحقيقة المحمدية" صلى الله عليه و آله" سيدهم كما قال:" أنا سيد ولد آدم و لا فخر [لى] و بعضهم يتصلون بالأقلام بل بقلم الأقلام اتصالا حقيقيا بل بمن فى يده اللوح و القلم و هو من يقول: من رآنى فقد رأى الله، و لى مع الله ..." و كان التأسيس خيرا من التأكيد حملنا هنا الذكر الحكيم على العقول المفارقة الكلية و اللوح المحفوظ على النفوس الكلية و كونها ذكرا إما بالنسبة إلى ما تحتها فلكونها واجدة لوجودها بنحو أعلى و أتم فكل شيء مذكور هنا فهو مذكور هناک ذكرا أعلى كما فى القدسى" اذكرونى فى الخلوات أذكركم فى الفلوات و اذكرونى فى الملاء أذكركم فى الملإ الأعلى". قوله: «من عجايب ما كان او سيكون ....» أى فى السلسلة الطولية النزولية و الصعودية و أما ما كان أو سيكون فى السلسلة العرضية الزمانية فهى مدلول قوله:

فيما مضى و فيما سيقع. و يؤيده العجائب لأن كل موجود و إن كان أعجوبة إلا أن

الأعجب ما فى السلسلة الطولية فإنک إن تخطيت إلى مقام تكثير الواحد و أرجعت- المركبات إلى بساطتها ثم بعد التخلية رأيت التحلية بالنفس النباتية و قواها لرأيت عجائب عقلية فكيف إذا رأيت النفس الحيوانية و قواها و كيف إذا رأيت بالنورانية فوقها النور الأسفهبد الإنسانى فى الصيصة الإنسية التى هى السواد الأعظم فحينئذ قضيت آخر العجب.

[1368] (1)- باعتبار وجوده النازل عن مقامه الاحدى و الواحدى و لذا قيل: العقل حسنة من حسناته

[1369] (2)- س 2، ى 252

"خاک و جان پاک، با هم یار شد آدمی اعجوبه اسرار شد

و قد سئل عن سیاح أی شیء کان أعجب فیما رأیت أیام سیاحتک قال لم أر أعجب من نفسی و عجائب تبدو فی السلسلة العرضیة هی أیضا باعتبار الاستکمالات الطولیة من العجائب العقلیة و أما جزئیاتها فعجائب عند الحس و أهل الحس کما قال الشیخ- الرئیس" إن الناس یتعجبون من جذب المغناطیس مثقالا من الحدید و یزدحمون لمشاهدته و لا یتعجبون من جذب النفس هذا البدن و تحریکها إیاه میمنة و میسرة و عدوا و هویا" و غیر ذلک لکونهم أهل الحس.

قوله: «و افرد ذکر اللّ على الدوام» و لذا وصف الله تعالى الذکر بالکثرة فی- القرآن مثل قوله تعالى:" وَ الذَّاکِرِینَ اللَّهَ کَثِیراً وَ الذَّاکِراتِ"[1370] و قال:" وَ لَذِکْرُ اللَّهِ أَکْبَرُ".[1371] قوله (ص 356، س 12): «و لیا من اولیاء اللّه ....»

لأن الولایة جنبة اتصال الإنسان الکامل بالحق و الاستمداد منه و النبوة جنبة التوجه إلى الخلق بالإتیان بالآداب لهم فکل نبی ولی و لا عکس.

الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ج2، ص: 814

[الشاهد الثانی فی إثبات النبی و أنه لا بد و أن یدخل فی الوجود رسول من الله لیعلم الناس طریق الحق و یهدیهم إلى صراط مستقیم و فی الإشارة إلى أسرار الشریعة و فائدة الطاعات و فی معنى ختم النبوة و انقطاع الوحی عن وجه الأرض و ما یرتبط بهذه المعارف]

[الإشراق الأول فی إثباته]

قوله (ص 360، س 7): «و تنشق الارض ...»

أی یوم تنشق- القبور عنهم فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ینسلون، و تنشق العقول و ینفذ فیها نور الله و تنشق النفوس و تدخل فیها نور العقول" اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ- الْقَمَرُ" و تنشق أرض القوالب البرزخیة و تدخل فیها أنوار النفوس بعد طرح هذه الجلابیب الأبدان الدنیویة.

[1370] (1)- س 33، ی 35

[1371] (2)- س 29، ی 45

قوله (ص 360، س 9): «مستحيل ....»

إذ لا ربط لأى إنسان كان بالملک فإن الرابط هو الإنسان الكامل النبوى و الولوى فإنه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملک و بمقام بشريته يناسب البشر فيعلمه شديد- القوى و هو يعلم الورى.

[الإشراق الثانى فيما يجب على كافة الناس فى الشريعة]

قوله (ص 361، س 5): «و الاذكار ....»

لتكون عن قلب حاضر و أفضلها ما هو المشفوع بالمعرفة كما ورد" تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة" و أيضا أول الدين معرفة الله".

قوله (ص 361، س 7): «و القرابين ....»

«و القرابين فى هيكل العبادة» كقربان الحاج فى منى.

قوله (ص 361، س 9): «و يسن ....»

«و يسن لهم اسفارا» و فى الشريعة المحمدية" صلى الله عليه و آله" الرهبانية و إن كانت مذمومة لكن لما سئل" صلى الله عليه و آله" عن سبب ذمه مع كونه انقطاعا عن- الخلق و اعتصاما بالحق قال" صلى الله عليه و آله":" أبدلناها بالجهاد و التكبير على كل شرف" يعنى الحج لأنه أيضا انقطاع عن الموطن و الأهل و المال و كذا الجهاد.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج 2، ص: 815

[الإشراق الثالث فى الإشارة إلى حكمة السياسات و الحدود]

قوله (ص 361، س 19): «ثم الانسانية ...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم و لكن فى السلسلة الطولية الصعودية و هذه المنازل بحسب السير التكوينى و عما منازل السير التكليفى بحسب الطريقة المرتضوية فهى كالتوبة و الإنابة و المحاسبة و المراقبة و المروة و الفتوة و التوكل و التبتل و الصبر و الرضا و التسليم و غيرها إلى ألف مشروح فى منازل السائرين و قد قيل:

"از در دوست تا بكعبه دل   عارفان را هزار و يک منزل"

و قد أدرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفى فى قوله: ثم الإنسانية من أول درجاتها إلى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها.

قوله (ص 363، س 1): «داعية ....»

فالشهوة كالمتقاضى و المحل عليک و اللذة كالرشوة و الأجرة للعامل ...

قوله (ص 363، س 6): «حب التفرد و التغليب .....»

" و فى كل شىء له آية. تدل على أنه واحد"[١٣٧٢].

قوله (ص 363، س 11، 12): «و مواجب النفقات ....»

أى موجبات النفقات و هى الثلاثة المعروفة الملك و الزوجية و القرابة البعضية و لعل نسخة الأصل كانت موجبات فإن مفاعل جميع مفعل بضم الميم لم يجئ أو لعله جمع[١٣٧٣] موجب بفتح الميم أى محل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تعالى:

" وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ" الآية و الصدقات أى توزيعها قال الله تعالى:" إِنَّمَا الصَّدَقاتُ[١٣٧٤] لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها" الآية. و يعرفهم أبواب

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 816

العتق و الكتابة هى أن يقال المولى لعبده: إن أديت إلى قيمتک عتقت. فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى:" فَكاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ[١٣٧٥] فِيهِمْ خَيْراً وَ آتُوهُمْ[١٣٧٦] مِنْ مالِ اللَّهِ الَّذِي آتاكُمْ" و الاسترقاق و السبى من أحكام الجهاد مع الكفار و يعرفهم أيضا علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الأقارير و الأيمان جمع- اليمين و الشهادات مما يتعلق بالقضاء و الخلع هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما أن- المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بعوض و الإيلاء: هو الحلف على ترک

1372 (1)- و القائل على بن ابيطالب القيروانى

1373 (2)- فى جميع النسخ: و مواجب النفقات ... فى المبدء وا لمعاد د ط 1314 گ ص 379 س 14 ... و المعاوضات و المدانيات و قسمة المواريث و مواجب النفقات ...

1374 (3)- س 8، ى 51، و انما الصدقات س 8، ى 7، 8

1375 (1)- س 24، ى 33

1376 (2)- س 2، ى 226

وطى الزوجة بشرائط مخصوصة. قال الله تعالى:" لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ[1377] مِنْ نِسائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ" الآية. و الظهار هو أن يقول لزوجته:" أنت على كظهر أمى" يريد تحريمها على نفسه قد يكفر إن أراد مواقعتها قال الله تعالى:" وَ الَّذِينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَماسَّا" و اللعان هو الملاعنة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا أو لنفيه الولد قال الله تعالى:" وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْواجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَداءُ ...[1378]".

[الإشراق الرابع فى الفرق بين النبوة و الشريعة و السياسة]

قوله (ص 364، س 9): «بين النبوة و الشريعة و السياسة» أحد طرفى البين السياسة كأنه (قدس سره) قال بين النبوة و الشريعة و بين الملك و السياسة.

قوله (ص 365، س 4، 5):

«تابعة لحسن اختيار الاشخاص البشرية» و ما أشبه هذا بقول من يقول بانعقاد الإمامة ولاية عن الله تعالى و لا بد أن يكون بتنصيصه لأنه يعلم حيث يجعل رسالته و

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 817

ولايته. قوله (ص 365، س 6): «مبدئها نهاية السياسة» إى غاية السياسة النبوة و الولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لا أصالية و قد ورد أن أمير المؤمنين على" عليه السلام" كان فى الغزوات إذا انتهرت له فرصة" ما" يتكلم فى التوحيد و المعارف الربوبية و قد قيل له وقتا: يا أمير المؤمنين لا موقع لهذا.

فقال" عليه السلام" هذه الحروب و سل السيوف و ما قدر على الحتوف كلها لأجل هذا.

قوله (ص 365، س 12): «و اما النهاية ....»

«و اما النهاية؛ فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحا نهاية الشريعة إذ علم أنها العود إلى العالم الأعلى موطن النفوس القدسية.

[1377] (3)- س 58، ى 4

[1378] (4)- س 24، ى 6

قوله: «فى القضيّة الفاعلة[1379]» فى كثير. من نسخ الشواهد فى القنية فى الموضعين و هو الأحسن.

قوله (ص 366، س 4): «فافعال السياسة جزئية»

الكلية و الجزئية فى الفعل باعتبار الغاية فإن الغاية إذا كانت كلية إلهية كان- الفعل كليا و إلا فلا.

[الإشراق الخامس فى الإشارة إلى أسرار الشريعة و فائدة الطاعات]

هذا تمهيد لبيان سراية آثار الأقوال و الأفعال التى هى صفات البدن إلى النفس حتى يعلم سر إغراء الشريعة على الحسنات و تحذيرها عن السيئات، كما سيصرح: أن كل صفة جسمانية أو صورة حسية صعدت إلى عالم النفس صارت هيئة نفسانية.

[الإشراق السادس فى الإشارة إلى منافع بعض العبادات على الخصوص و معظمها الأركان الخمسة فى العمليات]

قوله (ص 368، س 9):

«فى الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص ....» و قد نظمت فى أبواب

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 818

الفقه من الصلاة و الزكاة و الصيام و الحج و النكاح كتابا مسمى بالنبراس مشتملا على أسرارها و حكمها من شاء فلينظر إليه[1380].

قوله (ص 369، س 1):

«و قرائة الكلام» و قلت فى النبراس:

قراءة القرآن حازت السبق ناب لسان العبد عن قائل حق

[1379] (1)- فى القنية الفاعلة .... د، ط

[1380] (1)- هذا الكتاب قد طبع على نفقة المرحوم الحاج ميرزا احمد فرهودى الطهرانى. قده

قوله (ص 369، س 10):

«و اما الصوم» و فى النبراس:

و خير صوم ليصير مظهرا لصمد لا يطعم رب الورى

قوله (ص 369، س 11، 12):

«و اما الحج» و فى النبراس:

تبتل للحق ذى الجلال قسيسا أوى قلل الجبال

فى هذه الأمة رهبانية ذمت سوى الحجة ربانية

عين بيتا و ابتلى ودادهم إذن غر أذنوا فؤادهم

قوله (ص 370، س 6):

«اما الزكوة» و فى النبراس:

تعليمك الغير زكاة العاقلة مما رزقنا ينفقون شاملة

عاملة زكاتها قضا الوطر شوقية حب الأولى أولو الضرر

سادتنا، زكاة النفس فاهوا إن قول لا إله إلا الله

قوله: من الثمانية" و هؤلاء الثمانية هم المشار إليهم بقوله تعالى:" إِنَّمَا

الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقابِ وَ الْغارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ[1381]". [1382] قوله: و فی النّقود ربعه «أی ربع العشر إذ النصاب الأول فی الذهب عشرون دینارا فعشرة دیناران و ربع عشره نصف دینار و هو زکاته و النصاب الأول فی الفضة مأتا درهم فعشرة عشرون درهما و ربع عشرة خمسة دراهم و هو القدر المخرج فی- الزکاة.

قوله: ثم لا یفوت منه شی‏ء» یکون حسرة علیه أما بذل المهجة فلأنه إطلاق من الوثاق و خروج من التقیید إلی الإطلاق.

از وجودم میگریزم در عدم در عدم من شاهم و صاحب علم

علی أنه کما قیل:

بالروح طلبت وصله جا و بنی الروح لنا

فهات من عندک شیئا و أما الکمال فکما قیل:

بس تفاخر مکن که اندر حشر گندمت کژدمست و مالت مار

و فی الحدیث القدسی" إنی جعلت الراحة فی ترک الدنیا و الناس یطلبونها فی تعلقها" و أما الأهل و النسوان فهی کما قال أمیر المؤمنین علیه السلام:

[1381] (1)- س 9، ی 6

[1382] (1)- س 9، ی 6

"دع ذكرهن فما لهن- وفاء ريح الصبا و عهودهن سواء"

و أما الولد فقال الله تعالى:" إِنَّما أَمْوالُكُمْ وَ أَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ وَ اللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ[١٣٨٣]

عَظِيمٌ".

قوله: «بدواعى هذه القوى الثلاث» أى قوتى الشهوة و الغضب و قوة الوهم و أشار إلى الوهم بقوله:" و جنود إبليس"[١٣٨٤].

[الإشراق السابع فى ضابطة يعلم بها كبائر المعاصى عن صغائرها]

قوله (ص 372، س 4): «ان قوام الممكن»

أى الممكن بالإمكان بمعنى الفقر و هو الوجود الخاص المتقوم تقوما وجوديا بواجب الوجود، و أما الممكن بالإمكان المشهور و هو وصف الماهية فهو دون التقوم لأن حيث ذاتها حيثية عدم الإباء عن الوجود و العدم، فلا سنخية لها معه و قوله: و قوام النفس ... إشارة إلى حفظ المراتب و إلى أن فى النفس المجردة القدسية و فى- العقل" ما هو"، لم هو كما قال أرسطو[١٣٨٥]. فمعرفة الوجودات الحقيقية بمقوماتها- الوجودية سيما هذين الوجودين معرفة الله كما قال على" عليه السلام":" معرفتى بالنورانية معرفة الله".

قوله (ص 372، س 7): «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتباس من الحديث الشريف:" العبودية جوهرة كنهها الربوبية" فإن العبد- الحقيقى لا يملك شيئا لا الوجود و لا صفات الوجود و لا أفعال الوجود كما قرر فى الفقه:

أن العبد لا يملك شيئا، فكل ما فى العبد لمولاه، فمعرفة العبد نفسه معرفة مولاه.

قوله (ص 372، س 9): «كذلک الالهية و الربوبية»

1383 (2)- س 64، ى 15

1384 (1)- كما قال ارسطو: ما هو و لم هو فى المجردات واحد

1385 (2)- س 26، ى 95، سورة الشعراء: و جنود ابليس اجمعون

إذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علة و مقوم فمعرفة المتقوم بجهة النورانية معرفة المقوم.

الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، ج2، ص: 821

قوله (ص 372، س 10): «اى ليكونوا لى عبيدا»

إشارة إلى وجه تفسير المفسرين" لِيَعْبُدُونِ" بقولهم:" ليعرفون" بأن روح- العبادة هو العبودية و العابد الحقيقى لا بد- أن يكون عبدا حقيقيا بالمعنى المذكور فلا بد أن يكون مرتقيا من مقام التعلق بالمولى الحقيقى إلى مقام التخلق بأخلاقه و من مقام التخلق إلى مقام التحقق و هذا حق العرفان الشهودى و حق اليقين.

قوله (ص 372، س 15): «و الحركة لا يكون الا فى زمان»

حتى الانتقالات فى الكليات فإن الفكر معرف بحركة من المطالب إلى المبادى و من المبادى إلى المطالب فلا بد من زمان لبقاء الحيوان حتى يحصل الاستكمال.

قوله (ص 373، س 5): «فافضل الاعمال»

أى أعم من القلبية و اللسانية و الأركانية: فإن الإيقان و التصديق بالمذكورات أدخل فى حفظ المعرفة و أفضل ما يحفظ به المعرفة الذكر و الفكر و أردؤها و أسوؤها الكفر و الغفلة كما سيأتى أن الحجاب هو الجهل.

قوله (ص 373، س 12):

«فما ينحفظ به الحيوة على الأبدان» و الحاصل أن هنا ثلاثة مرتبة ما ينحفظ به المعرفة على النفوس و ما ينحفظ به مواقع المعرفة و هو ما ينحفظ به الحياة على الأبدان و ما ينحفظ به الأموال.

قوله (ص 373، س 12):

«ما يسدّ باب معرفة اللّه تعالى» و منه سد باب الذكر و الفكر كسد طرق المتكلم و الحكيم و أهل الكشف و الشهود.

قوله (ص 373، س 9): «الا من مكر اللّه» كما فى فاعل الخيرات و عامل الحسنات و فى المتنعمين بالنعم الاستدراجية

و القنوط من رحمته كما فى المرتكب للكبائر الآيس من روح الله.

قوله (ص 374، س 20): «الغموس»

إنما سمى بهذا لأنه إذا حلف كذبا بإبطال حق الغير غمس اليمين صاحبه فى البحر المسجور من جهنم.

[الإشراق الثامن فى أن للشريعة ظاهرا و باطنا و أولا و آخرا]

قوله (ص 375، س 11): «كائن بائن»

هذا مثل ما يقال:" الصوفى كائن بائن" و المعنى لب موجود بائن عن الماهية فضلا عن المتعلق فضلا عن المحل.

قوله (ص 376، س 2): «مجردة عن النيات»

التى هى محض القشر، و أيضا مجردة عن الحكم و العلل التى روعيت فيها و لعل النسبة تغليب عليها فى كلامه (قدس سره).

قوله (ص 376، س 9): «و من كان مقبلا .....»

و لم يدر: أن ما أدبوا عنها رياضات شرعية للنفوس و حكمة الإشراق مشروطة بالرياضة فلم يكن حكيما حقيقيا و أيضا لم يكن حكيما جامعا إذ الشريعة ليس ظاهرها إلا الحكمة الخلقية و السياسة و المنزلية و لهذا لا يدونها الحكماء فى هذه الأعصار إذ فيما فصله أهل الشريعة غنية و باطنها الحكمة الإلهية و التألهية بل قرر أن نفس العمل أيضا حكمة كما يقال الحكيم:" راست گفتار و درست كردار".

[الإشراق التاسع فى أن النبوة و الرسالة منقطعتان عن وجه الأرض كما قاله خاتم الرسل]

قوله (ص 377، س 1، 2):

«و لهذا قال: و لا نبى بعدى. و ينفث فى روعى[1386] معانى أخرى أحدها: أنه رأى فى ذاته سعة و حيطة وجودية بتوسع الله وسعته و بقاءه به بحيث لا يكون بعده إلا دولته فلا يكون من الأولياء إلا ورثته و لا سنن إلا سنته كما قال:" آدم و من

دونه تحت لوائى يوم القيامة" و قال:" لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعى" بل فى وصيه" وَ إِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْراهِيمَ"[1387] و ثانيها: أنه لا مقام فى السلسلة الطولية لأحد بعد مقامه إلا مقام الولاية و لا مطمع لأحد فيه كما قيل" ليس وراء عبادان قرية" فالأول مطلق و هذا بحسب الطول.

و ثالثها: أن يكون بطريق أهل الإشراق القائلين بالأدوار و الأكوار، ففى هذه- الدورة و الكورة التى بالعدد المعروف بينهم قد ورد وجوب تكرار نقوش النفوس و الأوضاع عندهم أعنى أوضاع دورة الثوابت.

قوله (ص 377، س 3): «حكم المجتهدين»

و المجتهدون مظاهر النبوة بما" هى هى".

قوله (ص 377، س 11): «و اما الاولياء ....»

الحاصل: أن النبوة التشريعية انقطعت و أما التعريفية فكل من هؤلاء الطوائف الثلاث فيها شريک أعنى الأوصياء من الأئمة المعصومين و الأولياء التابعين.

قوله (ص 377، س 13، 14): «ان فى امتى ....»

أى مكلمين بكلام الملک، محدثين بحديثه و بإلهامه أى حقيقته و إن لم يكن رقيقته بل محدثين بنقر الخاطر.

قوله (ص 377، س 16): «اسمان الهيان»

أى لا يمكن انقطاعهما: إذ لا بد لاسم الله من مظهره فى هذا العالم.

[1386] (1)- و الظاهر انه سقطت فى هذا الموضع شىء مثل: و اعلم ان هيهنا ....

[1387] (1)- لان خاتم الولاية المطلقة المحمدية هو المهدى الموعود فى آخر الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام الولاية و به يقتدى عيسى(ع) الذى كان خاتم ولاية العامة و قد اشبعنا الكلام فى شرحنا على المقدمة- القيصرى

قوله (ص 378، س 10):

«ثم جاء على النبى بذلک الهدى» إشارة إلى أنه لا يستشكل الآية: أنه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الأنبياء و سيدهم و لمن أحد أوليائه فى آخر الزمان مقتدى عيسى[1388] (عليه السلام):" فَبِهُداهُمُ[1389] اقْتَدِهْ" و ذلک لأنه تعالى لم يقل: بهم اقتده. بل قال: بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف و الحقيقة المحمدية أحد ألقاب العقل الكلى بل الرحمة الواسعة. اللهم اجعل مالنا خيرا بحق محمد و آله صلوات الله عليه و عليهم.[1390][1391]

1388 (1)- قد قررنا فى محله ان المهدى الموعود فى آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص ....

1389 (2)- س 6، ى 98

1390 (3)- قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة و التعليق عليها ليلة عاشر شهر الله العظم من شهور 1386 من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن فى جوار سيدنا و مولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلى فى مراتب الالهية شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة و السلام جلال الدين الموسوى الآشتيانى عفى الله عنه و عن والديه الحمد لله اولا و آخرا و له الشكر و سرمدا و دائما و السلام على نبينا محمد و آله ظاهرا و باطنا

1391 صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية (مقدمه عربى)، 2جلد، مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، چاپ: اول، 1417 ه.ق.